

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
POLÍTICA**

NEI ANTONIO NUNES

**A CRÍTICA GENEALÓGICA DE MICHEL FOUCAULT ÀS
GOVERNAMENTALIDADES DO LIBERALISMO**

Florianópolis – SC
2012

NEI ANTONIO NUNES

**A CRÍTICA GENEALÓGICA DE MICHEL FOUCAULT ÀS
GOVERNAMENTALIDADES DO LIBERALISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina como parte dos requisitos para a obtenção do Grau de Doutor em Sociologia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Virgilino da Silva

Florianópolis – SC
2012



Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

Universidade Federal de Santa Catarina

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Campus Universitário - Trindade

Caixa Postal 476

Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil

E-mail: ppgsp@cfh.ufsc.br


**A Crítica Genealógica de Michel Foucault às
Governamentalidades do Liberalismo.**


Nei Antonio Nunes


Esta tese foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador
e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos
seguintes professores:

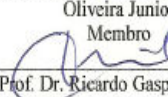

Prof. Dr. Ricardo Virgílio da Silva
Orientador


Prof. Dr. Selwyn José Assmann
Membro


Prof. Dr. Flávia Millena Biroli Tokarski
Membro


Prof. Dr. Nythamar Hilário Fernandes de
Oliveira Junior
Membro


Prof. Dr. Sandra Noemi Cucurullo de Caponi
Membro


Prof. Dr. Ricardo Gaspar Müller
Coordenador

FLORIANÓPOLIS (SANTA CATARINA), OUTUBRO DE 2012.

Dedico estas páginas, primeiramente, ao meu sogro, Oadir Cherem – In memoriam. E também a minha esposa, Adriana, e aos meus filhos, Vinícius e Sofia, que, assim como eu, vivenciaram as experiências da ausência e do desterro.

AGRADECIMENTOS

Ao término dessa etapa reconheço que não menos importante que o resultado final da pesquisa foi toda a trajetória que realizei. Vejo, hoje, que a “travessia” desse percurso no doutorado em Sociologia Política da UFSC foi uma espécie de ascese não só intelectual, pois envolveu toda a minha vida e nela várias pessoas à volta. Muitos foram os companheiros durante estes tempos, nem sempre fáceis, porém marcados pelo transbordamento e expansão da vida. Não posso deixar de mencioná-los e assim, singelamente, agradecê-los.

Às instituições:

Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGSP), pela oportunidade de realizar a pesquisa de doutorado;

Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), pela concessão da bolsa de doutorado – condição necessária para a realização da investigação;

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estágio doutoral no exterior;

Departamento de História e Estudos Políticos e Internacionais da Universidade do Porto (UP), por ter disponibilizado os meios essenciais para o bom desenvolvimento da pesquisa no exterior.

Às pessoas:

Prof. Dr. Ricardo Virgilino da Silva, pela orientação, mas também pela confiança e amizade;

Prof. Dr. Manuel Loff, pela orientação, apoio e zelo durante todo o período do estágio de doutorado no exterior;

Funcionários da secretaria da Pós-graduação em Sociologia Política, Albertina, Fátima e Otto, sempre acessíveis.

Amigos: Alexandre Vieira (companheiro de reflexão e “caminhada”), por sua generosa e constante presença no decorrer de toda essa trajetória; André Leite, Eduardo Silva e Dimas Monteiro (“cavaleiros do apocalipse”), pela solidariedade constante; Marcelo Alves, pela confiança e os momentos aprazíveis partilhados nas disciplinas; professores Alexandre Vaz e Selvino Assmann, pela valiosa interlocução; professor Mauri Heerdt (Pró-reitor de Ensino e Pesquisa da UNISUL) pelo apoio e incentivo; casal Marcelo Cherem e Vanesa, Alice Cherem, Daniela Bunn, Ana Aquini e Eliete, por estarem sempre próximos.

*Nada escrever jamais o que eu
mesmo não produza e, modesto,
dizer à minha altiva musa:*

*‘Seja do teu pomar - teu
próprio pomar - o que tu
colhas, embora fruto, flor, ou
simplesmente folhas.’*

Edmond Rostand

RESUMO

O objetivo principal deste trabalho é explicitar/analisar **A Crítica genealógica de Michel Foucault às governamentalidades do liberalismo**. No primeiro capítulo, procuramos realizar uma discussão metodológica e, desse modo, evidenciar o instrumental genealógico do teórico francês, dando ênfase à explicitação das categorias centrais na compreensão das práticas de governo do liberalismo e do neoliberalismo. Buscamos, desde o início, sublinhar o caráter crítico do projeto genealógico. No segundo capítulo, visamos apresentar/discutir o advento das práticas de governo. Primeiramente, na cultura antiga, com o aparecimento do poder pastoral como governo das almas, e depois, a partir do século XVI, com a emergência da razão de Estado como forma de governo político dos homens. No terceiro capítulo, discutimos os traços centrais da governamentalidade liberal moderna: a) o aparecimento e a consolidação do mercado como instância de verdade e não como domínio exclusivo da jurisdição (veridicção do mercado); b) a questão da limitação do domínio do poder público (limitação do poder público pelo cálculo da utilidade governamental); c) o problema do equilíbrio europeu e das relações internacionais (posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial). Em seguida, analisamos o inventário genealógico do longo processo de transformação da arte liberal de governo e, assim, a emergência da governamentalidade neoliberal. No estudo das governamentalidades do liberalismo procuramos focar a articulação da tecnologia liberal com a biopolítica. Tendo em vista que a problematização das formas de governamentalidade transcende a discussão do liberalismo moderno e do neoliberalismo, discorreremos no quarto capítulo sobre as modalidades de governo ético-político para além da experiência liberal.

Palavras-chave: Genealogia. Crítica. Governamentalidade. Liberalismo. Neoliberalismo.

ABSTRACT

The aim of this work is to describe and analyze Michel Foucault's **Genealogical Critique to the governmentality of the liberalism**. The first chapter offers a methodological discussion and thus, highlights the genealogical instrumental of this French theorist, emphasizing the explicitness of central categories on the process of understanding the governance practices of liberalism and neoliberalism. We sought, from the beginning; emphasize the critical nature of the genealogical project. In the second chapter, we aim to present / discuss the advent of governance practices. First, as government of the souls, by the emergence of pastoral power, in the ancient culture. Then, from the Sixteenth Century, by the emergence of the reason of the state as a form of political government of men. In the third chapter, we discuss the central features of modern liberal governmentality: a) the emergence and consolidation of the market as a site of truth and not as the exclusive domain of jurisdiction (veridiction of market), b) the issue of limiting the domain of public power (limiting public power by calculating the government usefulness), c) the problem of European balance and international relations (the Europe position as a region of immeasurable economic development in relation to the world market). Then we analyze the genealogical inventory of the long process of transformation of liberal art of the government, and thus the emergence of neoliberal governmentality. In the study of liberalism governmentalities, we focused on the articulation of technology to the liberal biopolitics. Considering that the problematic of governmentality forms goes beyond the discussion about modern liberalism and neoliberalism, the fourth chapter describes some of the ethical-political governing arrangements beyond the liberal experience.

Keywords: Genealogy. Critic. Governmentality. Liberalism. Neoliberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 A CRÍTICA GENEALÓGICA COMO PROCEDIMENTO DE INVESTIGAÇÃO	25
1.1 CRÍTICA E GENEALOGIA	25
1.2 A GENEALOGIA COMO CRÍTICA	28
1.3 ACONTECIMENTO, DISPOSITIVO E JOGOS DE VERDADE: PROBLEMATIZAÇÕES GENEALÓGICAS	34
1.4 A GENEALOGIA DO PODER E OS LINEAMENTOS DA BIOPOLÍTICA	41
1.5 A ANALÍTICA DO PODER	51
1.6 OS TRÊS DOMÍNIOS DE ANÁLISE E AS NOÇÕES DE GOVERNO E GOVERNAMENTALIDADE	61
1.7 AS GOVERNAMENTALIDADES DO LIBERALISMO	66
1.8 GOVERNAMENTALIDADE E O <i>ÉTHOS</i> ÉTICO-POLÍTICO	72
2 MATRIZES DA GOVERNAMENTALIDADE OCIDENTAL: O PODER PASTORAL E A RAZÃO DE ESTADO	79
2.1 INTERCURSOS: AS VIAGENS À ALEMANHA, AO JAPÃO E AO IRÃ	79
2.2 O PASTORADO HEBREU	83
2.3 UMA EXCEÇÃO NO PENSAMENTO GREGO: POLÍTICO, DE PLATÃO	86
2.4 O PODER PASTORAL CRISTÃO: O GOVERNO DAS ALMAS COMO PRÁTICA DE INDIVIDUALIZAÇÃO	93
2.5 A RAZÃO DE ESTADO E O GOVERNO POLÍTICO DOS HOMENS	108
2.6 A CRISE DA RAZÃO DE ESTADO E O ADVENTO DA NOVA GOVERNAMENTALIDADE	127
2.7 DA RAZÃO DE ESTADO AO LIBERALISMO: A EMERGÊNCIA DOS DISPOSITIVOS DE SEGURANÇA	129
3 AS GOVERNAMENTALIDADES DO LIBERALISMO	145
3.1 INVESTIGANDO A RAZÃO GOVERNAMENTAL DOS LIBERALISMOS MODERNO E CONTEMPORÂNEO	145
3.2 A VIA AXIOMÁTICO-REVOLUCIONÁRIA	153
3.3 A VIA RADICAL-UTILITARISTA	176
3.4 A TECNOLOGIA LIBERAL DE GOVERNO: A SOCIEDADE	

CIVIL E O <i>HOMO OECONOMICUS</i>	192
3.5 O AVATAR DA GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL: OS ELOS ENTRE SEGURANÇA E LIBERDADE	205
3.6 O ORDOLIBERALISMO ALEMÃO E O NEOLIBERALISMO DA ESCOLA DE CHICAGO	217
4 ALÉM DA GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL: O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS E A PRÁTICA DA <i>PARRESÍA</i>	243
4.1 GENEALOGIA DA ÉTICA E GOVERNAMENTALIDADE	243
4.2 O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS	246
4.3 A <i>PARRESÍA</i> COMO PRÁTICA DE GOVERNO: A CORAGEM DA VERDADE COMO <i>ÉTHOS</i> ANTIGO	253
4.4 CRÍTICA, AUTOGOVERNO E LIBERDADE: UM <i>ÉTHOS</i> POSSÍVEL	267
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	277
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	293

INTRODUÇÃO

Este estudo teórico das governamentalidades do liberalismo nasce da confluência de nossa curiosidade intelectual com a experiência como docente vivenciada por quase duas décadas. O sentido que atribuímos, aqui, à curiosidade (ou inquietação), é o seguinte: nas pesquisas que realizamos acerca do pensamento de Michel Foucault, anteriores ao ingresso no doutorado, sobressaiu-se sempre o caráter eminentemente crítico desse *corpus* teórico. A loucura, as práticas médicas, as Ciências Humanas, as instituições carcerárias e a sexualidade são alguns dos alvos da sua investigação crítica. Avesso às polêmicas, mas iconoclasta quanto aos procedimentos de investigação, o autor francês marca presença no cenário político e intelectual da segunda metade do século XX, tanto pelo vigor de suas teses quanto por seu engajamento político.

Mesmo levando em consideração a riqueza do aporte teórico de Foucault, permanecia a suspeita advinda do que acreditávamos ser uma lacuna na crítica foucaultiana. Resumidamente, podemos assim definir o suposto hiato: como alguém que realiza uma crítica tão fecunda dos pressupostos epistemológicos e políticos da modernidade e da contemporaneidade poderia silenciar quanto aos impactos do arcabouço teórico do liberalismo em nossa cultura? Propiciou a resposta a essa questão, a publicação dos cursos – em 2004, na França, e em 2008 no Brasil – ministrados por Foucault no *Collège de France* em 1978 e 1979. Essa evidenciou que o liberalismo, nas suas formas moderna e contemporânea, figura como o mote da investigação genealógica no conjunto de aulas reunidas nos livros **Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica**.

A consecução da genealogia do liberalismo revela que o teórico francês opera mudanças metodológicas expressivas em relação aos estudos anteriores. Assim, nas pesquisas realizadas em 1978 e 1979, Foucault realiza deslocamentos significativos no campo de análise, não só em relação aos objetos de estudo, mas também no que tange aos procedimentos investigativos. Desse modo, sem descartar as esferas do saber e do poder, introduz a temática da governamentalidade nas pesquisas genealógicas. Ao perscrutar as artes ocidentais de governo acaba por empreender, também, uma genealogia das governamentalidades do liberalismo moderno e do neoliberalismo. É essa a trajetória teórica que procuramos investigar. Disso resulta que o objetivo principal de nosso trabalho é explicitar e analisar: **A Crítica genealógica de Michel Foucault às governamentalidades do liberalismo**.

Passemos ao segundo aspecto, ou seja, a importância, na pesquisa, de

nossa experiência como docente nas áreas de Ciência Política, Filosofia Política e Ética. O desejo de realizar um estudo teórico de fôlego que aborde questões políticas e éticas, procurando discutir problemas concernentes à nossa época, liga-se (intimamente) ao compromisso como educador. Isso ficou evidenciado no momento da produção da Tese. Assim, o processo de escrita foi sempre acompanhado de um “leitor” que, não raro, ditou o ritmo e indicou os rumos que deveríamos seguir na tessitura do texto. O que queremos dizer com isso é que a presença desse interlocutor (forjado ao longo de tantas aulas) foi decisiva em nossas escolhas do decorrer da pesquisa. Em suma, cremos que a Tese de doutorado que agora apresentamos nasce desses dois movimentos (nem sempre harmoniosos, por vezes reveladores de tensão em seu enlace, em seu confronto...) que caracterizam o encontro do pesquisador com o professor.

Tendo em vista a reconhecida qualidade das traduções brasileiras dos livros de Michel Foucault, optamos por utilizar, em nossa Tese, as referências e citações com base nas edições em língua portuguesa. Quanto à organização da bibliografia, dividimos do seguinte modo: a) “Livros de Michel Foucault” (No original); b) “Livros de Michel Foucault” (Em português e outros idiomas); c) Livros sobre Michel Foucault; d) Demais bibliografias. Em relação a todas as obras que constam nas Referências Bibliográficas mantivemos os anos das edições por nós pesquisadas¹.

No que tange às várias citações contidas nas notas de rodapé, extraídas, sobretudo, dos escritos de Foucault, por vezes (cremos) o leitor pode considerá-las demasiado longas e em número exagerado. Em alguns casos pode ocorrer, no entanto, que o interlocutor, ao entrar em contato com as citações, acredite estar diante de um fragmento tão ou mais atraente que o próprio texto, pois evoca questões laterais, perspectivas de pesquisa etc., nem sempre exploradas no corpo da Tese. Esclarecemos que, de um lado, as várias citações visam dar vazão ao intuito de apresentarmos uma pesquisa “aberta”, marcada pela possibilidade de um trabalho sempre renovado do pensamento sobre si mesmo – tanto o nosso quanto o do leitor. De outro, optamos por colocá-las no texto porque se constituem em fragmentos importantes no escrutínio que realizamos do léxico foucaultiano. Na possibilidade de não sermos suficientemente convincentes nessa argumentação, recorremos (na intenção de aclarar ainda mais os nossos propósitos) ao que diz Kantorowicz quando explica suas escolhas, no livro **Os dois corpos do rei**, de referenciar o farto material pesquisado e de

¹ Contudo, como o leitor pode observar, nas obras originais de Foucault e nas suas respectivas traduções acrescentamos o ano da primeira edição. Nos casos em que não indicamos uma segunda data de edição, é porque utilizamos na pesquisa a primeira edição do livro (tanto no original quanto em outro idioma).

reproduzir passagens de texto de modo prolixo:

a ambição primeira do autor foi sempre a de produzir um texto bem legível, mapear um caminho com indicações mais ou menos claras em meio a matagais raramente explorados e, se possível, manter desperta a atenção do leitor, em lugar de abandoná-lo em alguma selva enxameada de moscas tsé tsé da erudição. Se ele conseguiu ou não, caberá ao leitor decidir (KANTOROWICZ, 1998, p. 12).

Nossa pesquisa centra-se em livros, artigos e entrevistas de Michel Foucault, produzidos nas décadas de 1970 e 1980, com ênfase nos escritos sobre as governamentalidades. Salientamos que, além do uso de vários comentadores do pensamento foucaultiano, muitas são as interlocuções propostas no decorrer dos capítulos. Todavia, as menções às categorias de Nietzsche, Habermas, Murilo de Carvalho, Platão, Castoriadis, Senellart, Bacon, Agamben, Hobbes, Rousseau, Bentham, John Stuart Mill, Locke, Hayek ou Kant, não devem ser vistas como a tentativa (por demais pretensiosa!) de explorar com profundidade o universo conceitual e a trama teórica propostas em seus pensamentos. Tampouco é nossa meta realizar uma análise do liberalismo, nas vertentes moderna e contemporânea, com base nos diversos representantes dessa tradição – entre os quais, alguns aparecem em nosso texto. Desse modo, o diálogo com os autores, representativos de diferentes visões teóricas, teve como propósito, invariavelmente, explicitar o ponto de vista foucaultiano trazendo à tona o debate intelectual no qual ele está inserido. Nessa perspectiva, queremos partilhar com o leitor um pouco do confronto de ideias suscitado na genealogia foucaultiana. Cumpre observar, ainda, que o caráter assistemático dos escritos de Foucault faz com que tenhamos de tomar cuidados adicionais em nossa análise, em vista das especificidades das trajetórias da genealogia das governamentalidades.

No que tange à estrutura da Tese, está organizada em quatro capítulos. **No primeiro capítulo, intitulado “A crítica genealógica como procedimento de investigação”**, procuraremos realizar uma discussão metodológica e, assim, evidenciar o instrumental genealógico do teórico francês, dando ênfase à explicitação das categorias centrais na compreensão das práticas de governo do liberalismo e do neoliberalismo. Como dissemos, ao longo de sua trajetória teórica Foucault assumiu mudanças metodológicas significativas. Buscaremos, desde o início do capítulo,

sublinhar o caráter crítico do projeto genealógico.

Com base, sobretudo, no curso “Segurança, território, população”, procuraremos, **no segundo capítulo, denominado “Matrizes da governamentalidade ocidental: o poder pastoral e a razão de Estado”**, apresentar/discutir o advento das práticas de governo. Primeiramente, na cultura antiga, com o aparecimento do poder pastoral como governo das almas, e depois, a partir do século XVI, com a emergência da razão de Estado como forma de governo político dos homens.

A finalidade da arte de governar, centrada na razão de Estado, é o fortalecimento do Estado. Essa visão do Estado subsidia uma prática governamental alicerçada em dois dispositivos de segurança que, embora distintos, interagem entre si. São eles: a tecnologia diplomático-militar e a polícia. Com a emergência dos dispositivos de segurança (quarto domínio da análise genealógica da biopolítica)² há uma espécie de retração do biopoder e, ao mesmo tempo, a expansão das formas de regulação dos conjuntos populacionais. Todavia, começaremos o capítulo apresentando, ainda que de modo sucinto, o contexto sociopolítico da segunda metade da década de 1970 no qual Foucault estava inserido e participou ativamente como intelectual engajado.

No terceiro capítulo, intitulado “As governamentalidades do liberalismo”, começaremos enfatizando que a perspectiva nominalista compõe o empreendimento genealógico das pesquisas sobre as governamentalidades do liberalismo. O estudo das governamentalidades ocidentais, em **Nascimento da biopolítica**, desenvolve e ratifica essa perspectiva de análise. Discutiremos, em seguida, os traços centrais da governamentalidade liberal moderna: a) o aparecimento e a consolidação do mercado como instância de verdade e não como domínio exclusivo da jurisdição (veridicção do mercado); b) a questão da limitação do domínio do poder público (limitação do poder público pelo cálculo da utilidade governamental); c) o problema do equilíbrio europeu e das relações internacionais (posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial).

Evidenciaremos que a Sociedade Civil é o correlativo de uma prática de governo. Foucault se aplica em mostrar que o *homo oeconomicus* e a Sociedade Civil são correlatos e, portanto, indissociáveis. Ele sustentou que o liberalismo deveria ser analisado no quadro geral da biopolítica. Salientamos que no processo de consolidação da governamentalidade liberal emerge a quinta esfera de atuação das práticas biopolíticas, a saber, a

² Os três primeiros domínios serão apresentados no primeiro capítulo: o poder médico, a luta das raças e a sexualidade.

racionalidade econômica. De forma semelhante ao que acontece no alvorecer dos dispositivos de segurança (também utilizados pela governamentalidade liberal), desencadeia-se, com a racionalidade econômica liberal, a ampliação da biopolítica. A circulação dos sujeitos econômicos, o jogo da concorrência natural, a ampliação do espectro do mercado são alguns dos novos espaços de ação da biopolítica. O âmbito da racionalidade econômica é o novo campo de ação do controle populacional.

O genealogista procura inventariar o longo processo de transformação da arte liberal de governo, que ocorre entre o final do século XVIII e o século XX. De modo geral, para os neoliberais, o essencial do mercado não está na troca, mas na concorrência. Diferentemente do que pensam os liberais do século XVIII e XIX, a concorrência, como forma organizadora do mercado, não deve ser extraída do *laissez-faire*. No século XX, são frequentes as críticas de que o *laissez-faire* não passaria de uma “ingenuidade naturalista”. Ao fazer da sociedade o objeto de intervenção governamental, o neoliberalismo introduziu a regulação de mercado como princípio regulador da sociedade. O elemento regulador é constituído pelos mecanismos de concorrência e não da troca. O *homo oeconomicus* que emerge desse processo não é o “homem da troca” (ou o “homem eminentemente consumidor”), mas o “homem-empresa” ligado, sobretudo, à ideia de produção. Em torno dessa temática neoliberal, vai se formar um programa de racionalização econômica que tomará a forma de uma “*vitalpolitik*”. Tal programa proposto pela Escola de Friburgo projeta uma economia de mercado concorrencial vinculada a um intervencionismo de tipo social. Esse intervencionismo, aliás, implica uma renovação institucional em torno da revalorização da “empresa” como agente econômico.

Foucault dirá que o neoliberalismo norte-americano se constitui numa maneira de ser e de pensar. Defensor da ideia de Estado mínimo, ele é, sobretudo, um tipo de relação entre governantes e governados e não uma técnica dos governantes para dirigir os governados. E mais, é também uma espécie de foco utópico sempre reativado. Assim sendo, a crença de que (1) a teoria do capital humano e (2) o programa de análise da criminalidade e da delinquência sejam, de certo modo, a panaceia a importantes dilemas sociais, é reveladora da convicção do neoliberalismo norte-americano na abrangência e eficácia da aplicação da análise econômica como forma de inteligibilidade e resolução de problemas não econômicos. Procuraremos mostrar que por meio da governamentalidade neoliberal, em suas formas alemã e norte-americana, a biopolítica emerge como dispositivo de gestão econômica nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Tendo em vista que a problematização das formas de

governamentalidade transcende a discussão do liberalismo moderno e do neoliberalismo, visamos percorrer **no quarto capítulo, intitulado “Além da governamentalidade liberal: o governo de si e dos outros e a prática da *parresía*”**, sobre as modalidades de governo ético-político para além da experiência do liberalismo. Como base na genealogia da ética investigaremos, primeiro, as noções de governo de si e dos outros na cultura antiga e, depois, na modernidade, com a problematização foucaultiana da crítica que Kant realiza da *Aufklärung*.

Cabe esclarecer, contudo, que nossa pretensão nesse capítulo não é oferecer uma análise detalhada da genealogia da ética. O que objetivamos é, então, mostrar que as práticas de cuidado de si (e dos outros) e da *parresía*, analisadas nos escritos foucaultianos dos anos de 1980, constituem-se em formas de governamentalidade. Além disso, tencionamos indicar que elas denotam um conceito de liberdade distinto daquele preconizado pelas governamentalidades do liberalismo. Por fim, procuraremos refletir sobre a possibilidade, em Foucault, da existência de um *éthos* ético-político não circunscrito à experiência antiga. Com base nas considerações do teórico francês sobre os temas da crítica, do autogoverno e da liberdade, discutimos a questão da atitude corajosa do dizer-a-verdade fora do espectro antigo.

1 A CRÍTICA GENEALÓGICA COMO PROCEDIMENTO DE INVESTIGAÇÃO

Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e recomençar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo, àqueles para quem, em suma, trabalhar mantendo-se em reserva e inquietação equivale à demissão, pois bem, é evidente que não somos do mesmo planeta.

Michel Foucault

1.1 CRÍTICA E GENEALOGIA

A consolidação do método como procedimento investigativo rigoroso na pesquisa é um traço comum aos diferentes campos de conhecimento e modelos epistemológicos. Na tradição do pensamento político, o debate em torno das metodologias tem ocupado teóricos dos mais diferentes matizes. Com substantiva participação no cenário intelectual da segunda metade do século XX, desde seus primeiros livros Michel Foucault tem se ocupado com a questão dos procedimentos investigativos. Aliás, nunca é demais lembrar que, ao longo de sua trajetória teórica, ele assumiu mudanças metodológicas significativas. Assim, na passagem da arqueologia dos saberes, dos anos 1960, às pesquisas genealógicas, há importantes deslocamentos no campo de análise e nos procedimentos utilizados.

Diferentemente do que fez em sua arqueologia,³ Foucault não

³ Lembra Revel que o termo arqueologia aparece no título de três livros de Foucault: **Nascimento da clínica. Uma arqueologia do olhar médico** (1963), **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas** (1966) e **Arqueologia do Saber** (1969). (REVEL, 2005, p. 16). Embora tratem de objetos distintos, junto com **História da loucura na idade clássica** (1961), esses têm em comum, na pesquisa, os seguintes traços: a primazia da noção de saber e a pretensão de realizar uma crítica à ideia de progresso em história das ciências, o estabelecimento das descontinuidades na história e de critérios para datação dos períodos e de suas regras de transformação, a busca de interrelações conceituais bem como a articulação dos saberes com a estrutura social (MACHADO apud FOUCAULT, 1990b, p. IX-X). Fica evidenciado, portanto, na singularidade desse eixo metodológico, a relação entre os diferentes estudos de Foucault dos anos de 1960: “Nenhum desses textos é autônomo, nem suficiente por si mesmo; eles se apoiam uns nos outros, na medida em que se trata, a cada vez, da exploração muito parcial de uma região limitada. Eles devem ser lidos como um conjunto apenas esboçado de experimentações descritivas.” A rigor, a arqueologia foucaultiana objetivava dar conta da emergência dos saberes, procurando responder a como esses apareciam e como se davam as suas transformações. Como vemos, se o método que norteia as pesquisas de Foucault na década de 1960 é o arqueológico, a gama de objetos investigados não ultrapassa o campo dos saberes. Isto leva Foucault a concluir, pelo menos num primeiro momento, que não há exterioridade aos

dedicou um livro à discussão dos procedimentos metodológicos das pesquisas desenvolvidas na década de 1970 ou mesmo depois.⁴ Em sua aula inaugural no *Collège de France*, em dezembro de 1970, indicou o desvio que caracterizaria suas pesquisas posteriores. **A ordem do discurso** é, por assim dizer, um texto de transição no qual fica evidenciada, no anúncio dos projetos crítico e genealógico, a intenção de ampliar o campo investigativo (para além das *epistemes* e das práticas discursivas) até então definido como arqueológico.⁵

saberes, ou seja, nenhum saber pode ser analisado de nenhum outro ponto que não seja interno ao próprio saber. Nunca é demais lembrar que as diferentes ciências são aqui consideradas como partícipes do universo dos saberes, embora estes não fiquem restritos ao campo científico, até porque nem todo saber é tido como ciência. O amálgama dos saberes (sem desconsiderar seus sucessivos processos de aglutinação e dispersão) daria forma aos “jogos discursivos” nos quais se efetivariam, por exemplo, a cisão entre razão e desrazão ou ainda o aparecimento do homem como objeto das Ciências Humanas. “Assim se explica o privilégio efetivamente concebido a esse jogo de discurso, do qual se pode dizer, muito esquematicamente, que define as “ciências do homem.”” (FOUCAULT, 2000, p. 95-96).

⁴ Embora o pensador francês não tenha produzido um estudo de fôlego sobre as genealogias como procedimento de investigação, essas ganham espaço destacado em sua produção intelectual. Dão provas disso a acuidade e a frequência com que o tema é tratado nos livros e nos cursos ministrados no *Collège de France*, bem como nos diversos artigos, conferências e entrevistas entre os anos de 1970 e 1984.

⁵ A análise arqueológica investiga as possíveis semelhanças e diferenças entre os saberes pelo estabelecimento da *episteme* de uma época. Em **As palavras e as coisas**, Foucault dirá que: “Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *episteme* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraizam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’”. Na pesquisa arqueológica, a *episteme* visa relacionar os diferentes saberes (como a articulação entre biologia, economia e filologia, proposta em **As palavras e as coisas**) procurando as vinculações possíveis, bem como suas semelhanças e transformações, para além das diferenças detectadas num nível considerado mais superficial. Assim sendo, a *episteme* procuraria estabelecer a homogeneidade (entendida como chave explicativa) que desse conta das continuidades e das descontinuidades entre os saberes. A investigação arqueológica teria mostrado, dessa forma, a existência de duas grandes descontinuidades na *episteme* da cultura ocidental: (1) A Idade Clássica, que começaria em meados do século XVII e que teria entre suas características principais: a coerência existente entre a teoria da representação e as da linguagem, das ordens naturais, da riqueza e do valor. (2) No século XIX, essa teoria da representação deixaria de ser o fundamento geral de todas as ordens possíveis. Com isso, dar-se-ia o início do período denominado Modernidade. É no limiar dessa Modernidade que apareceria o “homem” como figura do saber. Esse acontecimento seria decisivo na consolidação das Ciências Humanas (FOUCAULT, 1992, p. 11-13). Contudo, como adverte Castro, a *episteme*, central em **As palavras e as coisas**, não define o campo da análise arqueológica em todos os estudos foucaultianos da década de 1960. O livro publicado em 1966 expressaria uma concepção monolítica de *episteme* (trata-se, sempre, de uma única *episteme* que define as condições de possibilidade do saber numa determinada cultura e num momento dado) (CASTRO, 2009, p.

Ao prenunciar as pesquisas que objetiva realizar à frente da cátedra em “História dos Sistemas de Pensamento”, no *Collège de France*, Foucault expressa a intenção de estruturar dois conjuntos de análise: um denominado como crítico e o outro como genealógico. O conjunto crítico poria em funcionamento o “princípio de inversão” pelo qual se deveria: “lá onde, segundo a tradição, cremos reconhecer as fontes dos discursos [...], reconhecer, ao contrário, o jogo negativo de recorte e de uma rarefação do discurso.” (FOUCAULT, 1996a, p. 51-52). Já o conjunto genealógico procuraria pôr em funcionamento as seguintes regras metodológicas: a descontinuidade, a especificidade e a exterioridade.⁶

Na verdade, as diferenças entre crítica e genealogia, no que tange aos seus objetos e domínios de análise, são pouco significativas, o que leva Foucault a concluir que as duas empresas não são separáveis. Mais que isso, crítica e genealogia se fundem, isso porque as descrições que realizam, na pesquisa, procuram alternar-se apoiando umas as outras – sendo, portanto, correlacionáveis e complementares (FOUCAULT, 1996a, p. 65-70). Entretanto, é importante esclarecer que crítica e genealogia, ou melhor, a crítica genealógica será aprofundada nos estudos subsequentes, ganhando outros contornos nas pesquisas sobre o poder e a ética. A propósito, se a aula inaugural no *Collège de France* introduz a noção de genealogia e mostra sua vinculação com a de crítica,

139-140). Como mostra **Arqueologia do saber**, a introdução do conceito de “formação discursiva” evidenciaria o abandono dessa perspectiva monolítica. Aliás, nesse livro de cunho claramente metodológico, Foucault define o saber como o “conjunto dos elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência.” O saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva, que, por sua vez, deve ser definida como o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico. Um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso. Além disso, é o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam. Um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso. Por fim, se os saberes, em determinadas configurações, podem apresentar independência em relação às ciências, o mesmo não acontece em relação às práticas discursivas, pois não existe saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma (FOUCAULT, 1987, p. 206-207).

⁶ O princípio de descontinuidade: tratar os discursos como práticas descontinuas, sem supor que sob os discursos efetivamente pronunciados existe outro discurso, ilimitado, silencioso e contínuo, que é reprimido ou censurado. O princípio de especificidade: considerar os discursos como uma violência que exercemos sobre as coisas; não existe, assim, providência pré-discursiva. O princípio de exterioridade: não ir ao núcleo interior e escondido do discurso – o pensamento, a significação; dirigir-se às suas condições externas de surgimento (CASTRO, 2009, p. 185). Para um aprofundamento dos quatro princípios – o de inversão, concernente ao conjunto crítico, e os de descontinuidade, especificidade e exterioridade, próprios ao conjunto genealógico, cf. também Foucault (1996a, p. 51-54).

ainda não aparecem no texto importantes categorias genealógicas que serão centrais nos estudos posteriores.

1.2 A GENEALOGIA COMO CRÍTICA

É certo que o termo genealogia indica tanto os alvos de pesquisa que se seguiram à aula inaugural no *Collège de France*, quanto a presença de Nietzsche (1844-1900) no pensamento foucaultiano. Perscrutar sobre a influência da genealogia nietzschiana nos procedimentos investigativos de Foucault (seus lineamentos, pontos de convergência e dissonâncias) é tarefa que exigiria um deslocamento significativo em relação aos nossos propósitos de pesquisa, coisa que pretendemos evitar. Levando isso em consideração, na digressão que se segue tencionamos pôr em relevo nuances da crítica foucaultiana tomando como ponto de partida a metodologia de Nietzsche.⁷

Embora se localizem referências ao autor alemão na arqueologia,⁸ Foucault, notadamente (sem ser comentador de Nietzsche ou expressar interesse de, fielmente, dar seguimento a sua obra) o utiliza de maneira instrumental nas pesquisas genealógicas. Numa entrevista à “Magazine Littéraire”, publicada em junho de 1975,⁹ comenta o uso que faz de Nietzsche em seus estudos:

A única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Agora, que os comentadores digam se somos ou não fiéis, isso não tem nenhum interesse (FOUCAULT, 2003, p. 174).

A rigor, a genealogia de Nietzsche procura pôr em xeque, por meio de uma história descontínua dos valores morais, concepções essencialistas, teleológicas e universalistas da história. Vê-se, com isso, que o autor alemão é cético em relação ao caráter eterno e imutável dos

⁷ Nas referências diretas às obras de Nietzsche, utilizamos as traduções brasileiras de Rubens Rodrigues Torres Filho (NIETZSCHE, 1983), de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 1998a, NIETZSCHE, 1998b) e de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes (NIETZSCHE, 2008). Na intenção de dirimir dúvidas, comparamos, quando necessário, a tradução brasileira de **Vontade de poder** – a última citada – com a espanhola de Aníbal Froufe (NIETZSCHE, 2001).

⁸ Enfatizamos que há referências a Nietzsche em todos os livros do período arqueológico. Sobre o tema, cf. Marton (2001, p. 199-201) e Veyne (2008, p. 284).

⁹ Trata-se da entrevista realizada por J. J. Brochier, intitulada “Entrevista sobre a prisão: o livro e o seu método”.

valores. Ao rejeitar o postulado metafísico da identidade entre valor e realidade, sustenta que, invariavelmente, os valores são produções histórico-sociais (MACHADO, 1999, p. 85). Sua genealogia, portanto, assume a tarefa de realizar a crítica daquilo que ele considera como os grandes sistemas metafísicos do ocidente.¹⁰ Inferimos, com base nisso, a incompatibilidade entre o procedimento genealógico e a noção de método, se definida como o caminho seguro que dá acesso às verdades universais – compreendidas como substâncias, essências ou o ser.

Devemos insistir sobre este ponto: Nietzsche rejeita, concomitantemente, a suposta segurança metodológica (partilhada por distintos saberes no século XIX) e a existência de verdades universais. Contudo, suas convicções não conduzem a uma lacuna metodológica que culminaria na ausência de procedimentos norteadores para as pesquisas. Ciente do papel dos procedimentos investigativos, dirá que a história e a filologia são recursos utilizados pela crítica genealógica com o objetivo de pôr em relevo a “moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos [...]”. Essas ferramentas de pesquisa exercem a função de escrutinar “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”. (NIETZSCHE, 1998a, p. 13).

Acredita o autor oitocentista que esse procedimento crítico, ao revelar as formas de “decadência”¹¹ constituídas pelos sistemas metafísicos, abriria caminho à transvaloração dos valores¹² e à busca de autossuperação dos indivíduos (a expansão da vida, a efetividade da vida)¹³ a serem realizadas no plano da imanência.¹⁴ Tal é a sua

¹⁰ Em **Crepúsculo dos Ídolos**, Nietzsche indica quais seriam os grandes representantes das metafísicas ocidentais: Platão, o cristianismo, o kantismo e o positivismo. Apesar de suas diferenças, no plano geral, esses formariam a “história de um erro”, pois teriam feito com que o verdadeiro mundo (a realizar-se no plano da imanência) fosse desconsiderado, tido como fábula, e substituído pelas quimeras das verdades transcendentais (NIETZSCHE, 1983, p. 332-333).

¹¹ Sobre o instinto de *décadence*, cf. Nietzsche (1983, p. 333-334, 339-340, 342-344).

¹² Em “A morte de deus e a transvaloração dos valores”, Marton sublinha que, em Nietzsche, “Transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados.” (MARTON, 2001, p. 75). A propósito, observemos como Giacóia Junior vincula a crítica genealógica à transvaloração dos valores: “Como crítica genealógica, a filosofia é, em Nietzsche, movimento permanente, deslocamento vertiginoso, constante fuga de si mesmo. Essa constitui uma das facetas mais decisivas da Transvaloração de todos os valores.” (JUNIOR, GIACÓIA, 2004, p. 93).

¹³ Como explica Marton, no ensaio “Nietzsche e a revolução francesa”, do ponto de vista do pensador alemão: “vida é luta, força e impulso agressivo, saúde e capacidade ofensiva e defensiva.” (MARTON, 2001, p. 195).

¹⁴ Cf. na seção 24 da segunda dissertação de **Genealogia da moral** a exortação de Nietzsche à

convicção do caráter crítico do projeto genealógico que, ao perpassar os temas do ressentimento, da má-consciência e do ideal ascético, em **Genealogia da moral**,¹⁵ crê pôr em xeque a moral constituída, os códigos normativos e as éticas vigentes no ocidente. Tarefa por ele definida como a crítica do valor dos valores morais (NIETZSCHE, 1998a, p. 12).

Ao realizá-la, o autor alemão procura inquirir diferentes formas de constituição da verdade (oriundas de modelos filosóficos, religiosos, científicos e éticos), predominantes na cultura ocidental. Não se pode esquecer que, aos olhos de Nietzsche, a atitude crítica não é a negação do mundo humano, mas a rejeição de diferentes formas de transcendência.¹⁶ Com efeito, sua genealogia da moral é, ao mesmo tempo, uma metodologia de pesquisa e o empreendimento histórico-crítico que visa desnudar a lógica binária e hierarquizante (bom e mau, verdade e falsidade...) de produção das verdades hegemônicas.

A novidade e a importância do projeto nietzschiano em todas as fases de sua realização é a crítica, não dos maus usos do conhecimento, mas do próprio ideal de verdade; é a questão, não da verdade ou falsidade de um conhecimento, mas do valor que se atribui à verdade, ou da verdade como valor superior; é a negação da prevalência da verdade sobre a falsidade (MACHADO, 1999, p. 51).

vinda do que ele considera como o “espírito livre” – ao mesmo tempo anticristo e antiniilista. Este, em seu desprezo pela vida que se justifica e legitima numa metafísica transcendente, deve possibilitar o além do homem na proporção em que efetiva a vida, agindo independentemente das “grandes mentiras”, forjadas ao longo da história como verdades (valores externos a vida apresentados como se fossem superiores e ela). (NIETZSCHE, 1998a, p. 83-85).

¹⁵ São estes os temas que compõem as três dissertações de **Genealogia da moral**. Depois do Prólogo, no qual situa o modo genealógico de pesquisar, como também contra quais tradições de pensamento se levanta a sua crítica, o livro de Nietzsche, inicialmente publicado em 1887, apresenta a seguinte divisão: Primeira dissertação: “Bom e mau”, “bom e ruim”; Segunda dissertação: “Culpa”, “má-consciência” e coisas afins; Terceira dissertação: O que significam ideais ascéticos?.

¹⁶ Cabe ilustrar: conforme o autor alemão, a doutrina cristã erigiu um modelo transcendente de explicação e valoração da vida. O asceta (homem religioso) oriundo da casta sacerdotal, tal qual aparece na terceira dissertação de **Genealogia da moral**, teria subvertido valores e instaurado a reatividade como modo de vida, justificando-a por meio de um mundo exterior e por uma relação vertical entre a divindade (e seus pastores) e os homens. Sobre a crítica à vontade de verdade presente na análise da relação entre “ideal ascético” e “crença metafísica”, ver: (NIETZSCHE, 1998a, p. 139-140, 148). Vale dizer ainda que em **O anticristo**, publicado em 1888, um ano após a **Genealogia da moral**, Nietzsche persegue o tema das consequências nocivas da transcendência: “Se se põe o centro da gravidade da vida, não na vida, mas no além – no nada –, tirou-se da vida toda gravidade.” (NIETZSCHE, 1983, p. 353).

Dizíamos há pouco que é visível a influência de Nietzsche nas opções metodológicas do pensador francês. Sobre esse ponto, supõe Paul Veyne, em “Foucault revoluciona a história”, que o procedimento genealógico de Foucault derive de sua reflexão da **Genealogia da moral** – designadamente a seção 12 da segunda dissertação. Acrescenta o historiador que há semelhanças consideráveis entre o que propõe Nietzsche nos fragmentos 70 e 604, de **A vontade de poder**, e os rumos dados pelo teórico francês as suas pesquisas após a década de 1960.¹⁷ Vejamos o que diz Nietzsche nos textos citados por Veyne.

Percebe-se claramente, na seção doze, a intenção de Nietzsche de mostrar que não existe relação necessária entre a origem e a finalidade dos acontecimentos; ou seja, para o autor não há nexos causal ou mesmo uma estreita ligação entre os dois termos. Ao tomar como exemplo a prática do castigo, a genealogia da moral teria mostrado que as finalidades da ação não são explicadas por sua gênese.¹⁸ O descompasso entre a origem do castigo, as diversas configurações do ato de castigar e as urgências a que responde nos diferentes momentos e contextos, ilustraria, no texto nietzschiano, a distinção entre os começos e as finalidades na história. Até porque, conforme Nietzsche, a consecução de uma história da gênese não deveria ser buscada na categoria da finalidade. Portanto:

Mesmo tendo-se compreendido bem a utilidade de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso público, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca da sua gênese (NIETZSCHE, 1998a, p. 66).

Convencido da inadequação entre os dois termos, Nietzsche avança na investigação indicando que a origem não é a chave explicativa da verdade – o seu princípio de inteligibilidade. Cômico dos limites que cercam essa categoria, aponta a “vontade de poder” como responsável por imprimir sentido às ações humanas (por exemplo, ao

¹⁷ Nunca é demais lembrar que o artigo de Veyne é de 1978, momento em que as pesquisas de Foucault sobre o poder disciplinar, o biopoder e a guerra já foram publicadas, e que as suas análises sobre o liberalismo e a biopolítica estão em curso.

¹⁸ Embora Nietzsche não se atenha a discutir a questão na seção doze, ao tomar como exemplo a prática do castigo, revela que, em sua reflexão, os dois termos (origem e finalidade) ultrapassam a condição de abstrações – atributos exclusivos da razão, da atividade do intelecto,... – sendo, portanto, experiências individuais e sociais não consequentes uma da outra.

castigo).¹⁹ Não se pode esquecer que, ao desautorizar a origem, o pensador procura minar também a tese de que há progresso inexorável na história – essa partilhada por diferentes saberes oitocentistas.²⁰ Contrário à ideia de que a história seja necessariamente progressiva e teleológica, sustenta o autor que a constituição dos acontecimentos se dá por uma multiplicidade de forças – jogos de subjugação e resistência.²¹ Esse intrincado campo de forças é revelador, sobretudo, do caráter cambiante dos sentidos que as sociedades atribuem aos “fatos”. Em suma, na perspectiva nietzschiana, os acontecimentos derivam do jogo de forças e não, como já assinalamos, de relações necessárias e teleológicas (NIETZSCHE, 1998a, p. 66-67).

Sob o ponto de vista da crítica à vontade de verdade, há relação entre a seção doze de **Genealogia da moral** e os dois fragmentos de **A**

¹⁹ Ao criticar a concepção de vida que atribui a Spencer (definida como uma adaptação interna progressivamente apropriada às circunstâncias externas), Nietzsche vincula, em **Genealogia da moral**, vontade de poder e vida (esta última, tida como a primazia das forças). Assim, contra Spencer dirá: “Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua vontade de poder; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’”. (NIETZSCHE, 1998a, p. 67).

²⁰ Sobre o tema, conferir as considerações do autor na segunda parte de **Considerações extemporâneas**, dedicada ao tema da utilidade e desvantagem da história para a vida, sobre as desventuras da crença no progresso – esta, em certa medida, determinante na caracterização dos sentidos históricos (NIETZSCHE, 1983, p. 69-70).

²¹ Nesta passagem de “Pensamento nômade”, Deleuze, com base na segunda seção de **Genealogia da moral**, dá pistas significativas sobre como se constitui, em Nietzsche, o intrincado campo de forças gerador de múltiplas interpretações e sentidos. Por vezes, muitas dessas interpretações e sentidos (com uma origem diversa do resultado final) são elevadas a condição de verdade. “Voltemos ao grande texto de **Para a genealogia** sobre o Estado e os fundadores de império: ‘Eles chegam como o destino, sem causa, sem razão... etc.’ Pode-se reconhecer aí os homens da produção dita asiática. Sobre a base de comunidades rurais primitivas, o déspota constrói sua máquina imperial que sobrecodifica o todo, com uma burocracia, uma administração que organiza os grandes trabalhos e se apropria do trabalho excedente [...]. Mas pode-se perguntar também se este texto não reúne duas forças que se distinguem em outros aspectos [...]. Pois quando se investiga como as comunidades primitivas segmentárias deram lugar a outras formações de soberania, questão que Nietzsche coloca na segunda dissertação de **Para a genealogia da moral**, vê-se que se produzem dois fenômenos estritamente correlatos, mas absolutamente diferentes. É verdade que no centro, as comunidades rurais estão presas e fixas à máquina burocrática do déspota com seus escribas, seus padres, seus funcionários; mas na periferia, as comunidades entram noutra espécie de aventura, numa outra espécie de unidade desta vez nômade, numa máquina de guerra nômade, e se decodificam ao invés de se deixarem sobrecodificar. [...]. O nômade com sua máquina de guerra opõe-se ao déspota com sua máquina administrativa; a unidade nômade extrínseca se opõe à unidade despótica intrínseca. E todavia eles são de tal modo correlatos ou interpenetrados que o problema do déspota será o de integrar, de interiorizar a máquina de guerra nômade, e o problema do nômade será o de inventar uma administração do império conquistado. Eles não cessam de se opor a ponto mesmo de se confundirem.” (DELEUZE, 1985, p. 65).

vontade de poder. Estes, por exemplo, indicam que não existem garantias de que a tão apregoada objetividade do conhecimento traduza a verdade em sua integralidade. Semelhantemente aos argumentos de **Genealogia da moral** (por exemplo: o descompasso entre as origens dos conhecimentos e as suas finalidades), o fragmento 70 não só reforça a suspeita do autor em relação à objetividade da verdade, mas também rejeita o “mito da origem”. Nele dirá Nietzsche: “Um gênio não é esclarecido por tais condições de surgimento.”²² (NIETZSCHE, 2008, p. 61). O fragmento 604 reafirma a rejeição à objetividade indicando que o *establishment* do conhecimento não garante sinonímia entre objetividade e verdade. Em outros termos, o anseio dos saberes instituídos em legitimar a objetividade não assegura que ela exprima inequivocamente a verdade. Portanto, concluirá Nietzsche: “Não há nenhum fato, tudo é fluido, inconcebível, esquivo; o mais durável são ainda nossas opiniões.” (NIETZSCHE, 2008, p. 313).

É sintomático nesses textos, que supostamente inspiraram a metodologia foucaultiana, o aparecimento da interpretação como perspectiva de análise. Ou seja, a crítica de Nietzsche à vontade verdade é, sobretudo, uma crítica interpretativa das interpretações hegemônicas de nossa cultura.²³ Ao interpretar e, assim, inquirir o processo de constituição da verdade, o autor alemão teria procurado mostrar a fragilidade de seus alicerces metafísicos evidenciando antinomias na razão ocidental.²⁴ Em face do exposto, cabe melhor definir as categorias norteadoras da crítica interpretativa da verdade, de inspiração nietzschiana, mas aprofundadas na genealogia de Michel Foucault. Vejamos como o pensador francês desenvolve e problematiza as noções de acontecimento, dispositivo e jogos de verdade.

²² Conforme a tradução espanhola de Aníbal Froufe, esta é a última frase do fragmento: “El gênio no se explica por tales condicionamientos de origen.” (NIETZSCHE, 2001, p. 80).

²³ **Genealogia da moral:** “[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação [...]” (NIETZSCHE, 1998a, p. 66). **A vontade de poder:** fragmento 70: “Os mesmos meios podem ser interpretados e utilizados de maneira oposta: não há fatos.” Fragmento 604: “O que pode, todavia, ser conhecimento? – Interpretação, intromissão de sentido – não ‘explicação’ (na maioria dos casos, uma nova interpretação colocada sobre uma antiga que se tornou incompreensível, que agora é, ela mesma, apenas sinal).” (NIETZSCHE, 2008, p. 61, 313).

²⁴ A análise crítica que Nietzsche faz do ideal iluminista, tomando por referência o lema da Revolução Francesa (Liberdade, Igualdade e Fraternidade), pode ser tomada como ilustrativa de uma antinomia política. Explica Marton que, para o pensador alemão, os ideais modernos de liberdade, igualdade e fraternidade se constituíram de fato como nivelação gregária, exclusão das exceções e ressentimento. Assim, na contramão do que sustentam os ideólogos da Ilustração, o filósofo conclui que a Revolução Francesa é, de certo modo, filha e continuadora do cristianismo (MARTON, 2001, p. 188-189).

1.3 ACONTECIMENTO, DISPOSITIVO E JOGOS DE VERDADE: PROBLEMATIZAÇÕES GENEALÓGICAS

Chama a atenção na leitura foucaultiana de Nietzsche a importância atribuída à noção de acontecimento. Como sabemos, esta se fará presente nos diferentes alvos investigados na genealogia de Foucault. De passagem, frisamos que o acontecimento, como categoria de análise, já aparece nos estudos arqueológicos, como acontecimento discursivo. Ou seja, ao fazer o inventário da trama dos saberes, recuperando o jogo do qual esses fazem parte, a arqueologia procura empreender a descrição minuciosa dos acontecimentos discursivos.²⁵ Isto, claro, sem se debruçar sobre a questão das origens tanto dos saberes quanto dos acontecimentos.

Como revela o célebre artigo “Nietzsche, a genealogia, a história”,²⁶ a metodologia nietzschiana – em oposição às concepções teleológicas e universalistas da história – efetua um deslocamento no campo de análise ao propor como pesquisa a interpretação e a avaliação dos acontecimentos históricos. Isso pode ser mais bem compreendido na análise que Foucault faz dos conceitos de *Herkunft* e *Entstehung*. A seu ver, em detrimento de *Ursprung* (origem), *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência) são, na genealógica nietzschiana, recursos de análise que possibilitam, concomitantemente, inventariar, inquirir e diagnosticar os acontecimentos históricos. *Herkunft* não deve ser confundido com a busca pela origem fundadora supostamente alicerçada numa unidade universalizante. Diferentemente disso, a proveniência visa agitar o que, em termos metafísicos, se percebia como imóvel; procura fragmentar o que se considerava, do ponto de vista de diferentes consensos, unido; bem como evidenciar a heterogeneidade do que normalmente se crê em conformidade consigo mesmo, por exemplo, pelo princípio de identidade. *Entstehung*, por sua vez, define-se pelo ponto de surgimento dos valores e costumes. “É o princípio e a lei singular de um aparecimento”, ou seja, é o campo no qual as relações de força se constituem. As emergências, dessa forma, viabilizariam a identificação do intrincado estado de forças que dá condições ao aparecimento dos acontecimentos históricos (FOUCAULT, 2000, p. 264-270). Nos termos de Foucault, a metodologia nietzschiana pode ser

²⁵ Na arqueologia: “Preguntarse por la historicidad del discurso significa descubrir que existe un pasado vivo en los documentos, monumentos, reglamentos. Preguntarse por la accidentalidad de las prácticas discursivas es buscar las reglas de formación de los discursos. Reglas históricas, políticas, sociales, culturales.” (COLOMBANI, 2008, p. 43).

²⁶ O artigo “Nietzsche, a genealogia, a história” foi publicado pela primeira vez em 1971.

definida como análise das proveniências e história das emergências dos acontecimentos (MARTON, 2001, p. 202-204).

Mutatis mutandis, a genealogia foucaultiana é também uma crítica à vontade de verdade – não é sem propósito que o primeiro livro da **História da sexualidade** tenha como subtítulo “A vontade de saber” – e como tal usa estas categorias da proveniência e da emergência na interpretação de acontecimentos. Pelo viés interpretativo, a genealogia interpela os acontecimentos investigando as contingências, os acidentes, os acasos, procurando pelas singularidades tangíveis, porém nem sempre detectadas pela historiografia. Dessa forma, sem objetivar a revelação de significados ocultos num subsolo de fundamentos últimos, a genealogia, como crítica interpretativa, procura (por meio da cartografia, do inventário e do diagnóstico dos acontecimentos) realizar uma história das interpretações.²⁷ No artigo de 1971, caracterizado (como vimos) por uma abordagem instrumental do léxico nietzschiano, o pensador francês esclarece:

Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. [...] Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos (FOUCAULT, 2000, p. 272-273).

Com as pesquisas genealógicas em curso, Foucault volta o olhar repetidas vezes ao conceito de acontecimento, dando a impressão de que procura – nos seus livros, artigos e conferências, mas também nas aulas e entrevistas – refiná-lo, aprimorá-lo, cunhá-lo novamente.²⁸ Não se

²⁷ Sobre a interpretação em Nietzsche e Foucault, Cf. Rabinow e Dreyfus (1995, p. 119-120).

²⁸ Neste processo de depuração, alertará, numa entrevista de 1976, para o equívoco que seria pensar o acontecimento pelo viés da homogeneidade, semelhança e universalidade: “Não se trata de colocar tudo num certo plano, que seria o do acontecimento, mas de considerar que existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não têm o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos. O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a

pode esquecer que o seu escrutínio, na genealogia, pressupõe a investigação não só das práticas discursivas, mas também daquelas consideradas não discursivas. Essa reformulação do campo analítico foi viabilizada pela introdução da noção de dispositivo. Digamos que, para além das categorias arqueológicas da *episteme* e da prática discursiva, o dispositivo procura corresponder ao anseio de ampliação do campo investigativo, meta (como vimos) anunciada em **A ordem do discurso**.²⁹

O dispositivo procura demarcar, na pesquisa, a natureza da relação existente entre diversos elementos heterogêneos. Para tanto, são consideradas as esferas do enunciado e das práticas institucionais e sociais não discursivas, pois o dispositivo é constituído, concomitantemente, por discursos e por práticas não circunscritas a esse âmbito. Isso indica, portanto, que na pesquisa ele é o “jogo” que pode ser estabelecido por diversos elementos que são, por sua vez, distintos e relacionáveis. O dispositivo, além disso, tem função estratégica e sua formação corresponde a uma urgência histórica. “Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. Ele é a rede que pode ser estabelecida entre estes elementos.”³⁰

Com o dispositivo, a genealogia procura empreender o inventário histórico-crítico dos acontecimentos por meio da detecção das práticas discursivas e não discursivas. Trata-se, com os diferentes dispositivos (o disciplinar, o de sexualidade ou aqueles concernentes às governamentalidades como, por exemplo, o de segurança), de trazer à tona o multifacetado campo de forças no qual essas práticas surgem, ramificam-se, ligam-se, alinham-se, justapõem-se; ou, diferentemente disso, atritam e conflitam umas com as outras.

que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros.” (FOUCAULT, 1990b, p. 5).

²⁹ É importante dizer, contudo, que embora a investigação arqueológica esteja circunscrita à esfera da discursividade, a genealogia não deve ser tida como uma metodologia oposta (na medida em que proporcionar, em relação à arqueologia, uma ruptura total e intransponível). Vejamos, por exemplo, como Foucault situa a arqueologia nas pesquisas conduzidas no *Collège de France* em 1976. Na primeira aula de “Em Defesa da Sociedade”, o pensador dirá: “A arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto.” (FOUCAULT, 1999a, p. 16).

³⁰ Atentemos para a explicação de Foucault: “Através deste termo [dispositivo], tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo, que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.” (FOUCAULT, 1990b, p. 244).

Como mostramos acima, fica evidenciado: (1) que o conceito de dispositivo amplia o campo analítico dos acontecimentos para além das pretensões arqueológicas; (2) que na apropriação do léxico nietzschiano há o encadeamento da noção de acontecimento com a perspectiva crítica da genealogia foucaultiana. De certa forma, o estudo denominado “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”, no qual Foucault analisa a atualidade da crítica e sua relação com a *Aufklärung*, confirma e amplia o horizonte dessas asserções.³¹ Cremos que, nessa reflexão, o pensador francês discute o acontecimento num duplo movimento, o que o faz avançar na enunciação do conceito. Com isso, queremos indicar que, ao mesmo tempo em que explicita a singularidade do acontecimento, como categoria investigativa, indica a sua adequação com distintos objetos de análise, permitindo, de tal modo, melhor situá-lo como chave interpretativa da modernidade.

Resumidamente, em sua exposição à *Société Française de Philosophie*, Foucault dirá que Kant foi responsável por erigir dois modos de tratar a questão da *Aufklärung* e a sua relação com a atitude crítica. Com essa proposição, aponta o pensador setecentista como fundador das duas grandes tradições por meio das quais a modernidade fora problematizada. A primeira dessas perspectivas ficaria circunscrita especificamente ao campo dos problemas de Teoria do Conhecimento; já a segunda ampliaria o espaço investigativo na medida em que proporia a leitura do vórtice *Aufklärung* e a crítica pelo viés do intrincado campo das relações de poder. É nessa segunda acepção da crítica que o acontecimento entra em cena. O neologismo *d'événementialisation* (*Événement* pode ser traduzido como Acontecimento) indica, portanto, uma análise histórico-filosófica não circunscrita ao âmbito da teoria do conhecimento, e a possibilidade de estudar o fenômeno da *Aufklärung* (sua emergência, transformações, implicações) como constitutivo do campo das relações de poder (FOUCAULT, 1999c, p. 8). Seria um equívoco, contudo, pensarmos que a introdução do poder na trama analítica revelaria o desinteresse do genealogista pelas implicações do conhecimento nos dilemas da Ilustração. O que Foucault faz, na verdade, é reposicioná-lo,

³¹ Referimo-nos ao texto apresentado por Foucault no encontro realizado na *Société Française de Philosophie*, em maio de 1978, sob o título de “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”. Embora o pensador desejasse revisá-lo antes da publicação, esse veio a público sem que isso pudesse acontecer. Em relação à tradução brasileira de Selvino José Assmann, intitulada “Iluminismo e crítica”, esclarecemos que foi feita com base na tradução italiana, que traz um título diferente do original. Por isso, optamos por manter em nossa análise o título em francês.

redirecioná-lo; e nesse intento, ao incluí-lo na ordem dos saberes, evidencia a sua relação com as práticas de poder.

Bem sabemos que as implicações do nexo poder-saber são uma questão recorrente nas pesquisas genealógicas. Em **Vigiar e punir**, por exemplo, a relação poder-saber é analisada em sua positividade,³² a saber, como capacidade produtiva disciplinar (FOUCAULT, 1993, p. 172). As pesquisas genealógicas, assim, levam em consideração que o poder e o saber: (1) não são externos um ao outro e (2) formam uma espiral contínua de reforço mútuo. Como explica Foucault: “Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder.” (FOUCAULT, 1993, p. 30). Contudo, na história da violência nas prisões, essa relação fica ainda circunscrita, exclusivamente, ao campo das disciplinas e aos processos de objetivação dos sujeitos.³³ Entretanto, com os novos lineamentos das pesquisas genealógicas, após 1975, percebe-se a presença do nexo saber-poder na investigação de outros objetos. Nessa perspectiva, Foucault esclarece:

A palavra saber indica todos os procedimentos e todos os efeitos de conhecimento que um campo específico está disposto a aceitar em um determinado momento. O termo poder estende-se a toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, capaz de determinar comportamentos ou discursos (FOUCAULT, 1999c, p. 8).

³² Em Foucault, as noções de positividade e negatividade não são conceitos morais, ou seja, positivo não é necessariamente sinônimo de bom nem mesmo o negativo de mau. Positivo significa a produtividade do poder, já negativo é o poder que se exercer por meio de uma “subtração”. Cabe enfatizar que, apesar de suas diferenças, tanto as práticas positivas quanto as negativas podem desencadear efeitos nocivos aos seres humanos.

³³ A genealogia das tecnologias disciplinares analisa as condições pelas quais o homem moderno constitui a sua identidade, seus valores e, assim, seus modos de ser e agir, dentro de sofisticados processos institucionais nos quais ele é feito, por assim dizer, como objeto de saberes e práticas institucionais de poder. Trata-se, na história da violência nas prisões, de trazer à tona o processo de constituição da verdade destas tecnologias objetivantes que incidem sobre o homem moderno: “Em suma, tentar estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto. De maneira que, pela análise da suavidade penal como técnica de poder, poderíamos compreender ao mesmo tempo como o homem, a alma, o indivíduo normal ou anormal vieram fazer a dublagem do crime como objetos da intervenção penal; e de que maneira um modo específico de sujeição pôde dar origem ao homem como objeto de saber para um discurso com status ‘científico.’” (FOUCAULT, 1993, p. 194, 26-27).

Como já sublinhamos, na esteira de Nietzsche o plano de pesquisa de Foucault pode ser lido como uma genealogia da verdade. Isso revela, de início, sua clara intenção (como pesquisador e intelectual) de afastar-se da condição de arauto da verdade.³⁴ Diverso de tal perspectiva, procura problematizá-la trazendo à tona a forma como essa se constitui nas práticas de poder e saber. Prova disso, a problematização genealógica da trama (do jogo) que atravessa as esferas da ciência, política e ética, não visa, a pretexto de um exame metódico que rejeitaria outras respostas possíveis, erigir uma “solução” que supostamente seria a verdade. A propósito, dirá Foucault: “Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe”. Em resumo, a genealogia propõe a crítica problematizando o conjunto das práticas discursivas e não discursivas que moldam o “verdadeiro”, ou seja, que fazem com que diferentes práticas entrem no jogo do verdadeiro e do falso, assumindo a condição de objeto para o pensamento, quer seja sob a forma, por exemplo, de reflexão moral, de conhecimento científico ou de análise política (FOUCAULT, 2004a, p. 242).

Problematizar a verdade significa trazer à tona a “economia política” pela qual é produzida. Partindo do pressuposto de que não existem verdades intemporais, trata-se de fazer o diagnóstico do seu processo de formação reconstituindo os diferentes pontos de ligação e dispersão que caracterizam os seus jogos – detectar as regras que os constituem impõe, assim, o exame dos regimes de verdade. Dito de outro modo, a genealogia da verdade procura localizar e analisar espaços de elaboração, abordagem e circulação das verdades; bem como os objetivos, as estratégias e as positivities institucionais a que estão articulados.³⁵ Assim sendo, procurar as regras de produção da verdade, por meio da investigação das políticas que a constituem como tal em nossas sociedades, sugere que a verdade não seja analisada como um

³⁴ Como veremos no último capítulo, a redefinição do papel do intelectual corresponde a essa perspectiva investigativa.

³⁵ Diga-se de passagem, Foucault dá pistas relevantes quanto à atitude crítica que pode ser exercida em relação à produção da verdade: “A Filosofia é o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo.” (FOUCAULT, 2000, p. 305). Trata-se da entrevista com Cristian Delacampagne, em fevereiro de 1980, publicada em *Le monde*, n. 10.945, 6 de abril de 1980: *Le mond-dimanche*, ps. I e XVII. Foucault aceita concedê-la, mas impõe a condição de que seja mantido o seu anonimato. Apesar da resistência do jornal, isso foi feito e a entrevista foi realizada, por assim dizer, com o “filósofo mascarado”. O seu conteúdo deixa claro as motivações do sigilo da identidade do pensador francês.

dado natural e/ou como um ente que encontra justificação numa oposição binária com o poder.³⁶ Em razão disso, o diagnóstico dos regimes de verdade, conforme propõe a crítica genealógica, indica que:

A 'verdade' é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que a produzem; a 'verdade' está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica quanto para o poder político); a 'verdade' é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); a 'verdade' é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); a 'verdade' é objeto de debate político e de confronto social (as lutas 'ideológicas') (FOUCAULT, 1990b, p. 13).

Bem sabemos que nos estudos posteriores a **Vigiar e punir** a problematização da modernidade ganhará novos contornos, até porque a relação entre verdade, poder e sujeito deixará de ser pensada exclusivamente pelo viés das práticas de objetivação. Isso viabilizará, por exemplo, a abordagem da noção de governo e, assim, a discussão dos processos políticos e éticos de governamentalização da vida (FOUCAULT, 1999c, p. 7). Contudo, antes de discutirmos os aspectos metodológicos dessas genealogias, cumpre melhor explicitar a genealogia foucaultiana do poder.

³⁶ Reconstituir a rede dos jogos de verdade não quer indicar que toda experiência humana – nos âmbitos do pensar, do agir, do fazer – seja produto de uma construção. Na intenção de dirimir dúvidas quanto a sua posição, Foucault explica: “Há jogos de verdade nos quais a verdade é uma construção e outros em que ela não o é. É possível haver, por exemplo, um jogo de verdade que consiste em descrever as coisas dessa ou daquela maneira: aquele que faz uma descrição antropológica de uma sociedade não faz uma construção, mas uma descrição – que tem por sua vez um certo número de regras, historicamente mutantes, de forma que é possível dizer até certo ponto, que se trata de uma construção em relação a uma outra descrição. Isso não significa que não se está diante de nada e que tudo é fruto da cabeça de alguém.” (FOUCAULT, 2004a, p. 283).

1.4 A GENEALOGIA DO PODER E OS LINEAMENTOS DA BIOPOLÍTICA

Uma das categorias analisadas no livro que inaugura o projeto de escrever uma história da sexualidade é a da repressão. Sem negar sua existência e importância, Foucault mostra, em **História da sexualidade 1: A vontade de saber**, que a repressão é insuficiente como chave explicativa do fenômeno histórico da sexualidade. Na entrevista intitulada “Não ao sexo rei”, explica: “Não se trata de negar a miséria sexual, mas também não se trata de explicá-la negativamente por uma repressão.” Até porque: “O problema está em apreender quais são os mecanismos positivos que, produzindo a sexualidade desta ou daquela maneira, acarretam efeitos de miséria.” (FOUCAULT, 1990b, p. 232). Diga-se, a propósito, quer se trate dos dispositivos disciplinar, de sexualidade, de confissão ou mesmo daqueles analisados após 1976, seria um equívoco interpretá-los como meros efeitos da repressão³⁷.

Na contramão do que Foucault considera como a Teoria da Soberania, as práticas de poder constitutivas do dispositivo de sexualidade, além de não serem exclusivamente repressivas, não se limitam à forma jurídica (Lei, Contrato Social), tampouco são resultado do determinismo econômico. Aliás, o pensador francês deixa entrever que não se trata, com a genealogia, de propor a melhor forma de poder (ou o poder ideal para a sociedade ideal) definindo o seu “dever-ser”. Assim sendo, a genealogia foucaultiana não pretende erigir uma nova teoria do poder, nem mesmo corroborar as visões mais celebradas pela tradição do pensamento político sobre as potências do Estado. Em face do exposto, cabe questionar: o que Foucault classifica como a concepção tradicional e hegemônica do poder e em que medida a sua perspectiva metodológica procura dela se afastar? Buscando responder à indagação, propomos a análise da trama argumentativa das aulas ministradas em 1976 no *Collège de France*.³⁸

³⁷ Sobre o dispositivo de sexualidade, cf. Foucault (1988, p. 101).

³⁸ A lista completa dos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* é a seguinte: **Leçons sur la volonté de savoir** (1970-1971), **Théories et institutions pénales** (1971-1972), **La Société punitive** (1972-1973), **Les anormaux** (1974-1975), **Il faut défendre la société** (1975-1976), **Sécurité, territoire, population** (1977-1978), **Naissance de la biopolitique** (1978-1979), **Gouvernement des vivants** (1979-1980), **Subjectivité et vérité** (1980-1981), **L'herméneutique du sujet** (1981-1982), **Le gouvernement de soi et des autres** (1982-1983), **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II** (1983-1984). Tendo em vista que nem todos os cursos foram traduzidos para o português, optamos por manter, nesta nota, os títulos originais. Como indicamos, os cursos que tratam das governamentalidades do liberalismo foram ministrados, respectivamente, nos anos de 1978 e 1979. No ano de 1977, Foucault gozou de uma licença sabática.

As aulas de “Em defesa da sociedade” acontecem no período entre as publicações de **Vigiar e punir** (fevereiro de 1975) e **A vontade de saber** (outubro de 1976). Esse curso ocupou uma posição estratégica, uma espécie de interregno no qual Foucault avalia seu percurso anterior e delineia as futuras pesquisas. Comprova isso o fato de a sociedade disciplinar deixar de ser o mote das aulas ministradas em 1976. Embora estejam nessas análises, as disciplinas são abordadas num registro distinto em relação aos cursos anteriores, pois Foucault empreende deslocamentos importantes no campo de análise e em seus objetos de pesquisa.³⁹

Em linhas gerais, as aulas discutem temas como a luta das raças, o racismo de Estado e as relações entre poder, política e guerra. Longe de propor uma teoria do Estado, centrada na discussão de dispositivos jurídicos e mecanismos coativos, dando ênfase exclusivamente aos efeitos das macroestruturas, o pensador francês opta por empreender, na pesquisa, uma microfísica do poder. É importante salientar, contudo, que a vinculação entre genealogia e microfísica não indica que Foucault ignore a existência dos macropoderes e os seus efeitos sobre as sociedades modernas e contemporâneas. Na conferência “A filosofia analítica da política”, de 1978, dirá que o Fascismo e o Stalinismo são duas doenças do poder. Embora singulares, ambos ampliaram e prolongaram uma série de mecanismos já presentes nos sistemas sociais e políticos do Ocidente (FOUCAULT, 2004a, p. 38). O espectro dos superpoderes não escapou ao olhar atento do pensador, que, bem antes, no curso de 76, constata (como veremos) o uso das tecnologias biopolíticas por parte dos regimes totalitários.

No transcorrer das aulas, os ouvintes testemunham Foucault operando deslocamentos importantes em relação ao que considera como as grandes concepções de poder dos pensamentos moderno e contemporâneo. Dessa forma, sustenta que, a partir da modernidade, se consolidam quatro grandes matrizes de poder. De modo geral, podem ser definidas como: o modelo jurídico-político liberal (hobbesiano), o modelo economicista (marxista), o modelo repressivo (reichiano) e o modelo das relações de força (nietzschiano) – isso não quer significar que, para Foucault, não possa existir, em determinadas configurações sociais, a imbricação entre categorias de poder expressas nessas diferentes vertentes (FOUCAULT, 1999a, p. 19-26).

Mesmo não discutindo, nesse momento, em que medida tais

³⁹ Lembramos que os três cursos anteriores foram consagrados, sobretudo, às disciplinas. Cf. nota anterior.

paradigmas encontram significativa fundamentação nos quatro pensadores tomados como referência – a saber, Hobbes, Marx, Reich e Nietzsche –, importa-nos, aqui, sobretudo, destacar o que caracteriza, segundo Foucault, cada uma dessas concepções do poder. Assim sendo, a primeira é definida pela teoria liberal do Contrato Social e sua concepção jurídica, tendo como características, por exemplo: o poder como sinônimo de lei, a garantia dos direitos naturais positivados do sujeito de direito etc.⁴⁰ O segundo modelo define-se pelo primado da esfera econômica do poder sobre as demais formas possíveis. Nessa concepção de poder o econômico, em detrimento das demais formas, é determinante nos rumos das sociedades. No esquema reichiano (bastante próximo à “hipótese repressiva” apresentada em **A vontade de saber**), o poder reduz-se ao seu caráter repressivo: repressão sobre a natureza, os instintos, o sexo, a classe social, os indivíduos. Já o que o define conforme o modelo nietzschiano, com o qual a genealogia foucaultiana se identifica, são os jogos entre as forças – correlação de forças.⁴¹ Ressaltamos que existem pontos de convergência entre os paradigmas reichiano e nietzschiano, no que diz respeito às vinculações entre dominação e luta entre as forças, muito embora essas concepções não sejam sinônimas.

A trama teórica exposta no curso “Em defesa da sociedade” é significativamente singular, se comparada às pesquisas genealógicas anteriores ou mesmo posteriores a 1976. Com isso, queremos dizer que os encontros realizados entre janeiro e março deste ano, no *Collège de France*, constituem-se no único momento dedicado à realização de uma genealogia da guerra. Como lembra Revel, o interesse de Foucault sobre a temática da guerra dá-se num curto período, entre os anos de 1975 e 1977, e as aulas de 1976 parecem confirmar o quanto esse tema captura o interesse do genealogista (REVEL, 2005, p. 56). No curso, Foucault, ao conceber o poder como correlação de forças, pensa-o na forma do combate, do enfrentamento, explorando o modelo da guerra continuada. Isso o aproxima, num primeiro momento, das teses de Clausewitz (1780-1831) sobre a vinculação entre guerra e política.

No século XIX, Carl von Clausewitz, ao discutir a noção da guerra vinculando-a às ações políticas do Estado, analisa a aplicação da força (e suas estratégias) nos diferentes espaços de conflito. Do seu

⁴⁰ Como discutiremos adiante, o pensamento de Hobbes é aquele que melhor caracteriza, nos termos de Foucault, a Teoria da Soberania.

⁴¹ Deleuze fala de três “encontros” de Foucault com Nietzsche. Num sentido amplo, o tema das correlações de força faz-se presente nestes três pontos de aproximação entre suas teorias (DELEUZE, 2000, p. 145-146).

ponto de vista, a guerra é a continuação das relações políticas – a guerra é o meio que possibilita o alcance do fim almejado pela política. Em resumo, onde enxergamos a guerra, vemos, na verdade, uma manifestação da política (CLAUSEWITZ, 1996, p. 16-18, 27). Foucault inverte a proposição do autor prussiano e assevera que um traço distintivo de nossas sociedades modernas e contemporâneas é a efetivação da política como guerra⁴² (FOUCAULT, 1999a, p. 22-23).

No entanto, os deslocamentos propostos pela genealogia evidenciaram que a matriz da guerra, anterior à noção nietzschiana de vontade de potência, deu-se por meio da emergência do discurso histórico-político da luta das raças. Foucault localizou o ideário desse discurso – juntamente com uma gama de práticas sociais ou mesmo militares – não nos nomes mais celebrados da teoria política moderna, tais como Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes, mas em autores como o economista e historiador Henri de Boulainvilliers (1658-1722). Acredita Foucault que, diferentemente de Hobbes, que faz menção à guerra idealizando a paz,⁴³ em Boulainvilliers encontremos a guerra generalizada, percorrendo todo o corpo social, não como guerra entre indivíduos, mas como guerra entre grupos, uns contra os outros⁴⁴ (FOUCAULT, 1999a, p. 56,194).

Sem a pretensão de reconstituir a genealogia da luta das raças e, assim, explorar as mudanças e alterações pormenorizadas por Foucault ao longo das aulas, limitamo-nos a destacar que o corolário dessa trajetória mostra, por exemplo, como, num dado momento, as esferas do biológico e do político vinculam-se ao Estado moderno, fazendo emergir uma modalidade de poder que visa agir sobre a vida humana, de cima a baixo, constituindo uma sofisticada tecnologia de controle que

⁴² Sustenta o pensador francês que Clausewitz alterou (tal qual Foucault fará mais tarde) uma tese já presente e consolidada na cultura política moderna: “O princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios era um princípio bem anterior a Clausewitz, que simplesmente inverteu uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII.” (FOUCAULT, 1999a, p. 54-55).

⁴³ Acredita Foucault que Hobbes (assim como Clausewitz) não seja um teórico da guerra. Isso porque, no caso de Hobbes, a hipótese racional do estado de natureza, combinada à constituição da sociedade política, teria como objetivo, sobretudo, a paz social que aparece como condição da conservação da melhor vida possível para os súditos. Assim sendo, a guerra no estado de natureza seria uma empresa fadada ao insucesso. Já na Sociedade Civil, só apareceria como um recurso extremo (“a política por outros meios”) objetivando evitar, sobretudo, a guerra civil. Cabe ressaltar que o interesse de Foucault por Hobbes, no curso “Em Defesa da Sociedade”, leva-o a dedicar, quase que exclusivamente, um dos encontros (aula de 4 de fevereiro) para discutir os limites do “paradigma hobbesiano”.

⁴⁴ Foucault faz referência, por exemplo, às obras históricas de Boulainvilliers. Ver um resumo das ideias de Boulainvilliers, in: Chevallier (1983, p. 61-63).

tem como alvo primordial a população. Explicando melhor, para além do grande sistema jurídico e não desvinculado do aparelho estatal, surge uma tecnologia de poder que passa a ser exercida fundamentalmente sobre a vida humana, objetivando gerir tanto a vida dos indivíduos, na singularidade dos seus corpos, quanto a do corpo populacional.

Os novos lineamentos da pesquisa genealógica revelam que, da segunda metade do século XVIII em diante, aos poucos a política vai-se transformando em biopolítica e, na articulação entre noções como raça e nação, legitimam-se diferentes práticas de poder que não podem ser reduzidas (como já apontava **Vigiar e punir** em relação às disciplinas) aos seus efeitos negativos. Em certa medida, as análises de **Em defesa da sociedade** indicam que o biopoder procura reduzir a política ao âmbito exclusivamente biológico. Por exemplo, levando em consideração a emergência da população, como produto e objeto do poder-saber, observam-se as insistentes tentativas (bem sucedidas ou malogradas) de gerir e purificar os espaços urbanos higienizando-os. Além do mais, Foucault acredita que, se levado ao paroxismo, o biopoder possa legitimar a morte e até o genocídio daqueles apontados como ameaça à pureza, à saúde e ao bem-estar de uma determinada raça que, em tese, o Estado almeja proteger e/ou preservar.

Vale destacar que Foucault faz menção à biopolítica antes do curso “Em defesa da sociedade”. Todavia, os estudos seminais sobre a temática da luta das raças só aparecem em 1976. Assim, a aula de 17 de março – último encontro do curso – é destinada, em grande parte, à análise das questões que envolvem a biopolítica. Cumpre observar que, nessas reflexões, não há uma clara distinção entre os termos biopoder e biopolítica, fazendo com que apareçam, em determinado momento, como sinônimos.⁴⁵ Não se trata, contudo, de uma confusão semântica ou de falta de rigor metodológico. Semelhantemente ao que verificamos na formação do conceito de acontecimento, as aulas destinadas à genealogia da guerra figuram como um momento importante no processo de depuração das noções de biopoder e biopolítica, que, por sua vez, são discutidas à luz dos temas abordados no curso. Chamamos

⁴⁵ Atentemos para o que diz Foucault: “De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? [...] trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, penso eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica.” (FOUCAULT, 1999a, p. 289-290).

a atenção, contudo, para o fato de que o espectro do biopoder (junção da *anátomo-política* do corpo humano com a biopolítica da espécie) ganha espaço destacado na genealogia da luta das raças.

Nessa genealogia empreendida no curso de 1976, Foucault observa que o “direito de matar” as pessoas durante as guerras – poder de morte, poder de suprimir vidas humanas –, legitimado como defesa do soberano, sofre transformações profundas na modernidade, ganhando uma positividade discursiva como defesa das populações. Dito de outro modo, passa-se a justificar a morte de um número elevado de indivíduos por meio do argumento positivo de salvar, defender e/ou preservar a população de um determinado Estado. O teórico francês alerta que essa positividade, na medida em que se apresenta como a defesa incondicional de uma determinada raça, etnia ou população (sua segurança, sua saúde, seu bem-estar, sua autonomia) figura como uma espécie de gérmen de um “racismo estatal e biológico”. Esse racismo procura justificar e legitimar, com bases racionais, a supressão de diferentes grupos étnicos, Estados, e minorias consideradas inferiores e/ou anormais. O racismo de Estado corresponde, assim, à seguinte lógica:

quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mais enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. A morte do outro não é somente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 1999a, p. 305).

Nos termos de Foucault, a passagem do “poder de gládio” (negativo) para o biopoder (eminentemente produtivo) revela alterações não somente nas práticas de poder, mas também no regime de verdade que lhe dá sustentação. Por exemplo, não é sem propósito que a pena de morte – caracterizada pela negatividade do poder – encontra uma menor aceitação, a partir da modernidade, por parte dos Estados. Em contrapartida, do século XIX em diante constatamos a efetivação de “holocaustos” que foram praticados, e encontraram justificação, no argumento da defesa e preservação de determinadas raças, grupos

étnicos, nações. Emerge, assim, no crepúsculo da modernidade, toda uma tecnologia “científico-política” que serviu de suporte (com base num regime de verdade construído em torno da defesa da produção da saúde, do bem-estar e da segurança da população) à grande eficácia destrutiva do biopoder. Cabe ao racismo de Estado, pois, uma dupla função: 1) estabelecer cesuras no interior do corpo populacional com base no critério biológico e indicar aqueles que devem viver ou ter a melhor vida. 2) fomentar a produtividade da morte. Aqui, o raciocínio é o seguinte: matar ou deixar morrer a raça que potencialmente oferece perigo é condição para preservar a vida da população, garantindo, com isso, mais estabilidade, prosperidade... É o que indica o pensador francês quando explica:

Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico de uma espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o poder. De outro lado, o racismo terá uma segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva, se vocês quiserem, do tipo: ‘quanto mais você matar, mais você fará morrer’, ou ‘quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá’. (FOUCAULT, 1999a, p. 304-305.)

Essa genealogia do racismo mostrou que, na junção entre a

anátomo-política do corpo e a biopolítica da espécie emergiu, nas sociedades ocidentais, uma nova modalidade de racismo como tecnologia de poder eminentemente destrutiva. É o que revela Foucault quando afirma: “A Função homicida do Estado não pode assegurar-se desde o momento em que o Estado funciona em regime de biopoder, senão pelo racismo”. Em suma, a partir do momento em que se insere nos mecanismos de Estado o racismo “científico-político”, instaura-se sobre as populações uma tecnologia que potencializa a capacidade destrutiva (e, assim, de extermínio) do biopoder (FOUCAULT, 1991, p. 11, FOULCAULT, 1999a, p. 304).

No limite, é esse racismo que define o cálculo racional – baseado no controle e nas injunções científico-políticas – que estabelece “quem deve viver na espécie humana”. Por meio do cálculo, justificar-se-iam as distinções, as hierarquizações e classificações qualitativas, tanto das raças quanto de grupos específicos dentro de um determinado Estado. As cesuras obedeceriam a critérios de distinção como: sadios ou doentes, puros ou degenerados, superiores ou inferiores. Com base nesse racismo de Estado são introduzidas grandes diferenciações e rivalidades entre as populações, mas também entre grupos dentro de uma determinada população. Em resumo, na medida em que esse racismo defende a autopreservação da espécie, ou melhor, a autopreservação de parte da espécie (quer se trate de uma raça, cultura, extrato social, grupos sociais, minorias...), dá justificação para o biopoder exercer o “poder de matar”⁴⁶.

Segundo Foucault, esse racismo de Estado se fez presente nas práticas totalitárias do século XX, fomentando o genocídio dos povos de Estados considerados oponentes, mas também de grupos étnicos e/ou minorias, dentro dos próprios Estados agressores. Nas duas situações, a justificação para a morte em alta escala é sempre a defesa da vida da população – sua saúde, sua segurança, seu bem-estar, sua pureza. Recapitulando, a supressão de um grupo é justificada pelo argumento produtivo da preservação de um outro grupo. Além disso, internamente, determinados Estados contemporâneos exerceram o policiamento autoritário e o controle minucioso sobre os seus próprios membros. Esses fomentavam os seguintes procedimentos: é preciso localizar e, quando necessário, sujeitar todos aqueles que desafiam e põem em perigo a normalidade e a saúde no interior do conjunto social.

⁴⁶ Sobre a lógica desse racismo, explica Foucault: “A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.” (FOUCAULT, 1999a, p. 305).

Dirá Foucault que o Estado totalitário nazista utilizou-se desse racismo na medida em que exerceu esse “direito de matar”, com base no argumento de estar protegendo e preservando sua nação/raça. Acrescenta o pensador, no entanto, que no que tange à prática nazista, ocorreu algo inusitado. Ou seja, ao mesmo tempo em que o Estado nazista exerceu o biopoder e com ele o racismo, objetivando suprimir outras raças visando garantir sua “hegemonia” (leia-se: bem-estar da nação alemã, supremacia da raça ariana...), ele também exerceu o “antigo direito de matar”, próprio do Poder Soberano. Dessa forma, o Estado Nazista utilizou o “direito de matar” contra os seus inimigos externos, mas também contra os próprios membros de sua população, seus próprios cidadãos, visto que esses eram indicados como uma ameaça potencial à saúde e hegemonia da sua população.⁴⁷ Atentemos para estas observações de Foucault sobre o nazismo:

Entre os nazistas, vemos coincidir um biopoder generalizado com uma ditadura, desta vez absoluta e transmitida a todo o corpo social por esta formidável dispersão do direito a matar e da exposição à morte. Trata-se de um Estado absolutamente racista, absolutamente homicida e absolutamente suicida (FOUCAULT, 1991, p. 14).

⁴⁷ Apresentamos uma exposição detalhada, feita por Foucault, do caráter destrutivo do poder tomando como exemplo o Estado nazista. “Vocês compreendem então, nessas condições, como e porque os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas: É claro, aí temos de tomar o exemplo do nazismo. Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estados onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime. Mas, ao mesmo tempo que se tinha essa sociedade universalmente previdenciária, universalmente seguradora, universalmente regulamentadora e disciplinar, através dessa sociedade, desencadeamento mais completo do poder assassino, ou seja, do velho poder soberano de matar. Esse poder de matar, que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas (sejam os AS, os SS, etc.). No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimirem, aquele que está a seu lado. Portanto, desencadeamento do poder assassino e do poder soberano através de todo o corpo social.” (FOUCAULT, 1999a, p. 309-310).

Como dissemos, o destacado espaço atribuído ao biopoder nas pesquisas sobre a genealogia da guerra (a genealogia da luta das raças) indicou a emergência, a partir do final do século XVIII, de uma nova modalidade de poder que objetiva, sobretudo, gerir e controlar a vida dos conjuntos populacionais empreendendo, ao mesmo tempo, uma *anátomo-política* do corpo e uma biopolítica da espécie.⁴⁸ Como lembra Castro, as análises foucaultianas de 1976, discutem as práticas modernas e contemporâneas do biopoder em sua dupla face, ou seja, (1) como o poder que incide sobre a vida (por meio da gestão da vida biológica) e (2) como poder sobre a morte (racismo de Estado). Trata-se, nesses dois movimentos do biopoder, da estatização da vida biológica do homem considerado como ser vivente (CASTRO, 2009, p. 57).

Outra questão relevante (como vimos) é a ênfase dada, nessa genealogia da guerra, às práticas microfísicas do poder. Ao rejeitar que a matriz do poder seja unicamente o Estado (substrato do direito ou da violência legitimada) ou uma classe social ou ainda a estrutura econômica, Foucault não quer sugerir que todo e qualquer fenômeno político-social deva ser reduzido à esfera das microrrelações. Aliás, no que tange ao Estado, o que o pensador rejeita é que ele seja definido como um “universal” que abarque integralmente as manifestações do poder (VEYNE, 2009, p. 11-41, 99-116). Como mostram as aulas de 1976, a microfísica do poder não deve ser dissociada das ações biopolíticas presentes nas estruturas dos Estados modernos e contemporâneos. Como vimos, a emergência das tecnologias de gestão e controle do corpo populacional, que se estabelece tendo como suporte saberes como a estatística e a demografia (controle da natalidade, mortalidade etc.), só se efetiva plenamente como estratégia e ação estatal.

⁴⁸ Foucault explica: “Temos, pois, duas séries: a série do corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série da população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organo-disciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bio-regulamentação pelo Estado. Não quero fazer essa oposição entre Estado e instituição atuar no absoluto, porque as disciplinas sempre tendem, de fato, a ultrapassar o âmbito institucional e local em que são consideradas. E, depois, elas adquirem facilmente uma dimensão estatal em certos aparelhos como a polícia, por exemplo, que é a um só tempo um aparelho de disciplina e um aparelho de Estado (o que prova que a disciplina nem sempre é institucional). E, da mesma forma, essas grandes regulações globais que proliferaram ao longo do século XIX, nós as encontramos, é claro, no nível estatal, com toda uma série de instituições subestatais, como as instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros, etc. [...] Por outro lado, esses dois conjuntos mecânicos, um disciplinar, o outro regulador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro.” (FOUCAULT, 1999a, p. 298-299).

1.5 A ANALÍTICA DO PODER

Não é novidade que a analítica foucaultiana do poder vem sendo discutida, nas últimas décadas, por teóricos de diferentes áreas do conhecimento. Distantes dos reducionismos e das simplificações existem, na atualidade, importantes estudos que problematizam as teses foucaultianas confrontando-as com os grandes dilemas e transformações de nossa sociedade. Exemplar desse movimento de ideias, o livro **O discurso filosófico da modernidade**, de Habermas, parece sobreviver ao tempo não só pela projeção que obteve nos meios acadêmicos, mas, acima de tudo, pela acuidade com que trata as vicissitudes teóricas do mundo moderno e contemporâneo. Na obra, o autor alemão reconhece a presença de Foucault no que considera como o discurso filosófico da modernidade, o que o faz analisar, com grande vigor intelectual, a metodologia foucaultiana e sua concepção de poder.

Grosso modo, a reflexão proposta por Habermas sugere que, apesar dos esforços contrários, a crítica foucaultiana acaba por erigir uma teoria do poder. As consequências paradoxais dessa concepção de poder revelariam, no final das contas, a malfadada odisseia de fazer parte daquilo que insiste em criticar. Ou seja, sob o pretexto de investigar os acidentes, as eventualidades formadoras dos acontecimentos históricos, a genealogia (avessa ao essencialismo) conceberia o poder como um ente constante, irreduzível e permanente – prova (metafísica) de sua dimensão transcendental.

Em desacordo com o que dissera Foucault a respeito de sua metodologia, Habermas argumenta que uma das consequências dessa teoria é transformar a vontade de saber num subproduto do poder, fazendo com que as práticas de poder assumam um papel transcendental na constituição do saber. Reduccionismo que pode ser verificado nos pressupostos operacionais da genealogia: a) postular uma vontade de verdade para todas as épocas e sociedades; b) ocultar a proveniência do conceito de poder da vontade de verdade e de saber – o que viabiliza o uso sistemático de uma noção ambígua do poder (HABERMAS, 2000, p. 378, 381). Em suma, a genealogia foucaultiana fracassaria no seu duplo papel empírico e transcendental⁴⁹ e sua posição iconoclasta seria, na verdade, resultante de uma frágil historiografia (pseudociência) que não se desvencilharia das antinomias características do seu presentismo, relativismo e cripto-normativo:

⁴⁹ Sobre a compreensão habermasiana dos papéis empírico e transcendental, cf. Habermas (2000, p. 384).

Foucault enreda-se em aporias tão logo deva explicar como deve ser entendido aquilo que o próprio historiador genealogista faz. A pretensa objetividade do conhecimento se vê, então, questionada (1) pelo presentismo, involuntário de uma historiografia que permanece presa a sua situação de partida; (2) pelo inevitável relativismo de uma análise referida ao presente e que só pode ser entendida como uma empresa prática dependente do contexto; e (3) pela parcialidade arbitrária de uma crítica que não pode justificar os seus fundamentos normativos (HABERMAS, 2000, p. 387).

Merquior dirá que, para Habermas, a genealogia substituiu o modelo repressão/emancipação pela investigação de diversas formações de poder correlacionáveis. O que traria dificuldades, pois, sob o ponto de vista da análise, essas formações não poderiam ser diferenciadas segundo graus de validade. Diferentemente de Habermas, prossegue Merquior, a metodologia foucaultiana teria descartado, como parâmetro de análise, o princípio de razão universal. Assim sendo, acreditaria Foucault que a “verdade universal era apenas outro nome para o poder disfarçado como critério de todo saber.” Confrontando as duas perspectivas teóricas, salienta o autor brasileiro: “Enquanto Habermas via o universalismo como uma garantia racional da verdade, Foucault só conseguia vê-lo como uma máscara de dogmatismo.” (MERQUIOR, 1985, p. 228-230).

Como sabemos, o debate tão aguardado entre Foucault e Habermas não ocorreu, tendo em vista a morte repentina do pensador francês. Sem a pretensão de discutir detalhadamente a profícua análise que Habermas oferece da genealogia, em seus lineamentos e pormenores, limitamo-nos, aqui, a levantar alguns argumentos (divergentes em relação às considerações do autor alemão) que possibilitem melhor esclarecer os pressupostos metodológicos de Foucault.

O pensador francês deixa claro, em vários momentos, que sua análise dos mecanismos do poder não visa o estabelecimento de uma teoria geral do que é o poder. Até porque, em Foucault, ele é considerado, sobretudo, como um conjunto de mecanismos e procedimentos e não como uma substância – o poder não encontra fundamento em si mesmo e não se dá por meio de si mesmo. O propósito do pensador francês ao analisá-lo é, então, trazer à tona a

política de verdade na qual se desenvolve a rede (o dispositivo) do poder, e não a revelação da verdade do poder (o seu valor intrínseco) no formato de uma teoria. Como dirá Agamben, o dispositivo, em Foucault, ocupa o lugar dos “universais” (o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder). Em substituição a essas categorias gerais (entes da razão), os dispositivos – como vimos – seriam conceitos operativos de caráter geral que, na estratégia foucaultiana, substituiriam os universais.⁵⁰ E mais, não se trata, na genealogia do poder, de erigir um discurso teórico (imperativo) que sirva de guia a toda e qualquer manifestação social, até porque – dirá Foucault em uma de suas aulas em 1978 – uma luta social é como um “campo de forças que não se pode de maneira nenhuma controlar nem fazer valer no interior desse discurso.” (FOUCAULT, 2008a, p. 3-6).

Ao analisar os argumentos de Habermas, Oliveira rejeita a tese de que uma teoria do poder seria a base de sustentação da genealogia foucaultiana. Argumenta o teórico brasileiro que Habermas oferece uma leitura caricata da genealogia, omitindo tanto a dimensão crítica da história, em Foucault, quanto as consequências práticas da subjetividade moderna. A seu ver, o autor alemão limita-se a citar o teórico francês apenas para descartá-lo pelas supostas aporias da teoria do poder. Tendo em vista que Foucault não pretendeu elaborar uma teoria do poder e/ou uma ‘teoria crítica’, Habermas equivoca-se quando afirma que o saber, na genealogia, está fundado numa teoria do poder. Quanto à crítica de relativismo, presentismo e cripto-normativismo (que remete, respectivamente, às questões da verdade, do valor e da norma), Foucault teria respondido ao vincular suas pesquisas (o que já havia feito desde **Arqueologia do Saber**) à concepção de um *a priori* histórico⁵¹ (OLIVEIRA, 1999, p.150-151).

Embora reconheça a riqueza do pensamento habermasiano, Foucault é reticente em relação ao que considera como o seu caráter utópico. Ciente do papel que exercem as relações de poder nas várias

⁵⁰ Como explica o pensador italiano, o dispositivo é um termo técnico decisivo na estratégia de pensamento de Michel Foucault, usado, sobretudo, no momento em que passa a estudar os temas concernentes ao “governo dos homens”. Os dispositivos não são desdobramentos do ser; diferentemente disso, correspondem sempre (como veremos em relação à governamentalidade) a processos de subjetivação: “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito.” (AGAMBEN, 2009, p. 27-28, 33, 38).

⁵¹ Sobre o tema, sugerimos a leitura do capítulo VI do **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno, intitulado “Verdade, poder, ética: Foucault e a genealogia da modernidade”. (OLIVEIRA, 1999, p. 137-161).

instâncias da sociedade, não compartilha com a tese (e nisso percebe-se divergente de Habermas) de que os jogos de verdade que circulam nas relações de comunicação possam se estabelecer sem obstáculos, constrangimentos e/ou efeitos coercitivos. Aliás, se atentarmos para o fato de que o projeto investigativo de Foucault, tal qual é definido, por exemplo, na célebre entrevista de 1984, intitulada “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”,⁵² corresponde à articulação entre os domínios investigativos do saber, poder e ética, constataremos que há nuances da pesquisa genealógica (concernentes, como veremos, às formas históricas de “governo entre os homens”) que parecem não ganhar a devida atenção por parte de Habermas (FOUCAULT, 2004a, p. 284). Contudo, antes de tratarmos das noções de governo e governamentalidade, procuramos, com base em **A vontade de saber**, melhor definir os traços da analítica foucaultiana do poder.

Como vimos, Foucault tem consciência dos efeitos deletérios do poder presentes nos diferentes modelos de gestão (oriundos ou não da estrutura estatal) que incidem sobre os indivíduos e as populações. Rejeitando as teses que giram em torno do pessimismo e da apatia política, procura trazer à tona as lutas que se estabelecem nos jogos modernos e contemporâneos de poder: reveladoras tanto das tecnologias de assujeitamento da vida quanto das práticas de dessujeição e liberdade. É ilustrativa dos conflitos próprios aos jogos de poder a tensão existente entre os exercícios de poder e as formas de resistência. Conforme **A vontade de saber**, onde há poder, há resistência, ou seja, para existirem relações de poder, é necessário que haja pontos de resistência que, por sua vez, fazem o papel de “adversário”. A resistência é, então, o outro termo da relação e, por isso, far-se-á presente em toda a rede de poder. Assim como o poder, as resistências apresentam mobilidade e são transitórias; elas introduzem clivagens por todo o corpo social, deslocam-se, rompem unidades, criam reagrupamentos. As resistências atravessam todas as camadas sociais e as unidades individuais. São inventivas, produtivas e se distribuem estrategicamente pela espessura do corpo social (FOUCAULT, 1988, p. 91-92).

Os jogos poder-resistência não se reduzem aos efeitos da obrigação e da coerção sociais, e tampouco se restringem ao grande jogo do Estado com os cidadãos ou mesmo com outros Estados – embora

⁵² Trata-se da entrevista com H. Becker, R. Fornet-Betancourt e A. Gómez-Müller, em 20 de janeiro de 1984.

atrasse todos esses campos. O que está em questão nesses jogos⁵³ não são somente os processos de objetivação, mas também de subjetivação.⁵⁴ Nessa perspectiva, as diferentes correlações de força, constitutivas de muitos desses jogos, podem fazer com que as ações individuais e coletivas apareçam não somente como instâncias de controle, sujeição e apreensão da vida dos indivíduos e dos grupos sociais, mas também como espaço de resistência às investidas do poder.

Tendo por base **A vontade de saber**, os demais traços da analítica do poder podem ser assim definidos: o poder não é algo que necessariamente se possua ou se partilhe, que se guarde ou se deixe escapar. Ele se exerce pelos mais variados pontos e em meio a relações desiguais e móveis. As relações de poder não estão em posição de exterioridade em vista de outras relações, como de conhecimento, afetivas, sexuais, econômicas etc., até porque essas lhes são imanentes. As relações de poder não estão em posição de superestrutura, com função negativa de interdição. Possuem, lá onde atuam, um papel fundamentalmente produtivo. O poder “vem de baixo”: isto quer dizer que não existe uma oposição binária e global que defina, em termos precisos, a relação entre dominantes e dominados – como matriz geral que repercuta verticalmente reverberando por toda a sociedade. As dominações de várias proporções (nos diferentes graus) são efeitos de conjunto de múltiplas práticas, de afrontamentos locais, de jogos de força sociais. As grandes dominações são, acima de tudo, efeitos hegemônicos sustentados pela frequência desses afrontamentos. As relações de poder são, simultaneamente, intencionais e não subjetivas. Não resultam da vontade ou escolha vinda de um ponto único (exclusivo), central, individual ou coletivo – por exemplo: Soberano, Estado, classe social; embora o poder só se exerça com miras e objetivos. A racionalidade do poder é a mesma das táticas inúmeras vezes bem explicitadas nos âmbitos mais limitados, que, ao se encadearem entre si, apresentam dispositivos de conjunto que nem sempre são identificáveis. Onde se exercem, sua lógica é decifrável;

⁵³ Sobre os jogos de poder, cf. Foucault (2004a, p. 46-47).

⁵⁴ Em termos bastante esquemáticos, podemos dizer que a “subjetivação” designa, para Foucault, um processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, ou, mais exatamente, de uma subjetividade. Os “modos de subjetivação” ou “processos de subjetivação” do ser humano correspondem, na realidade, a dois tipos de análise: de um lado, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há somente sujeitos objetivados e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outro lado [como veremos], a maneira pela qual a relação consigo, por meio de um certo número de técnicas, permite constituir-se como sujeito de sua própria existência.” (REVEL, 2005, p. 82).

entretanto, passam a impressão, quase sempre, de que ninguém as concebeu, pois são estratégias anônimas. Este anonimato, aliás, é condição para que a estratégia da relação obtenha êxito. Em suma:

o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é um nome dado a uma situação estratégica, complexa, numa sociedade determinada (FOUCAULT, 1988, p. 89-92).

Em **A vontade de saber** a investigação da biopolítica explorará outro domínio de análise, a saber, a sexualidade. Assim como a genealogia da guerra, com base na ideia de raça, revelou a incidência das práticas do biopoder na gestão da vida biológica da população, a análise da emergência do dispositivo de sexualidade mostrou a reedição desse controle “científico-político”, só que agora o seu alvo primordial é o “sexo”. Dito de outro modo, houve, no final da modernidade, em torno das preocupações com o corpo individual e social, a proliferação de uma gama de discursos sobre o “sexo” que culminou com a formação (histórica) da sexualidade – modalidade de saber-poder sobre o sexo. A “gestão” (regulação) da sexualidade dos corpos individuais e populacionais acontece por meio da junção das técnicas disciplinares (*anátomo-política*) com a regulação das populações (biopolítica da espécie). Nesse caso, o domínio do poder que incide sobre a vida é o da sexualidade, pois é ela o campo de ação do biopoder. De um lado, a sexualidade como conduta corporal é alvo do controle disciplinar, ficando, portanto, submetida à vigilância permanente⁵⁵. De outro, a sexualidade se inscreve como objeto de regulação no âmbito coletivo por aquilo que é considerado como consequências ou efeitos gerais, por afetarem não somente os corpos individuais, mas o corpo populacional (por exemplo: efeitos ligados à procriação, ao contágio de doenças etc.). Foucault salienta que “a sexualidade se situa exatamente na encruzilhada entre o corpo e a população. Portanto, nela se manifesta a disciplina, mas também a regulação.” (FOUCAULT, 1991, p. 9).

Observa o teórico francês que as práticas de gestão, controle e sujeição desencadeadas pelo biopoder estavam em consonância com o desenvolvimento de capitalismo. Ou seja, como resposta à necessidade do capitalismo de utilizar e controlar os corpos dos indivíduos no aparelho de produção, efetiva-se um ajustamento dos fenômenos da

⁵⁵ Por exemplo, os controles feitos sobre a masturbação das crianças ao final do século XVIII mostram esta vigilância disciplinar sobre a sexualidade infantil.

população aos processos econômicos. Para o pensador, o capitalismo foi mais longe, exigindo tanto um aumento das forças e aptidões, como uma progressiva diminuição do poder de revolta, tornando os indivíduos e as populações mais produtivos, lucrativos e submissos. Em outras palavras, o capitalismo necessitou de métodos e técnicas de poder que aumentassem, ao mesmo tempo, a utilidade e a docilidade dos indivíduos e das populações, servindo assim aos seus propósitos mais imediatos. Em suma, trata-se, no biopoder, de uma sujeição que atinge as singularidades dos corpos mas também o conjunto populacional (FOUCAULT, 1988, p. 132).

Até o momento, apresentamos os dois lineamentos da biopolítica analisados por Foucault no curso “Em defesa da sociedade” (biopoder e raça) e no livro **História da sexualidade 1. A vontade de saber** (biopoder e sexualidade). Todavia, a primeira abordagem da noção de biopolítica data do ano de 1974. Na conferência proferida na cidade do Rio de Janeiro, no mês de outubro do ano citado, publicada com o título “O nascimento da medicina social”, Foucault, ao discutir a emergência da medicina social, diverge da tese que afirma que com o desenvolvimento do capitalismo se dá a passagem da medicina coletiva para uma medicina privada. Diversamente, o que teria ocorrido entre o final do século XVIII e o início do século XIX foi uma espécie de “socialização” do corpo, considerado, nesse momento, como força de produção, força de trabalho. Disso decorre que o “controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo.”⁵⁶

Essa perspectiva indica, por exemplo, a existência de um investimento maciço dos saberes e das instituições estatais, nas sociedades capitalistas, no âmbito do biológico, fazendo com que o corpo se torna espaço de produção e alvo do poder. Bem sabemos que com as disciplinas modernas os corpos individuais são transformados em objeto de um poder-saber que procurou, em diferentes configurações sociais, torná-los mais produtivos no modelo capitalista de produção. Mas, no caso da medicina social, a problematização do corpo não ficou circunscrita ao âmbito das disciplinas. Atentemos, então, para o fato de

⁵⁶ A “socialização” do corpo pela medicina social não teve como alvo, inicialmente, a força de trabalho. Assim: “[...] o que parece característico da evolução da medicina social, isto é, da própria medicina, no Ocidente, é que não foi a princípio como força de produção que o corpo foi atingido pelo poder médico. Não foi o corpo que trabalha, o corpo do proletariado que primeiramente foi assumido pela medicina. Foi somente em último lugar, na 2ª metade do século XIX, que se colocou o problema do corpo, da saúde ao nível da força produtiva dos indivíduos.” (FOUCAULT, 1990b, p. 80).

que, na virada do século XVIII ao XIX, o corpo passa a ser considerado como alvo do poder da medicina, o que lhe confere uma realidade biopolítica. Nesse momento, a medicina assume a condição de uma estratégia biopolítica, passando o corpo populacional a ser considerado como o seu campo de ação, de investimento, de produção.

O teórico francês dirá que existiram três etapas na formação da medicina social, o que revela (cremos) traços primordiais do modo de ingerência do poder medical sobre a população. Os três momentos que constituíram a prática da medicina social são: a “medicina do Estado” (na Alemanha por volta do início do século XVIII), a “medicina urbana” (na França em torno do final do século XVIII) e a “medicina voltada aos pobres e a força de trabalho” (na Inglaterra durante o século XIX).

Procurando concretizar os objetivos mercantilistas de majorar a produção da população, a medicina do Estado, na Alemanha, desencadeará, por meio de uma polícia médica, um forte esquema de normalização, primeiro em relação ao saber da medicina e aos médicos e, depois, sobre a população como um todo. A administração da saúde culminará no esquadrinhamento médico da população. Na França, no crepúsculo do século XVIII, a medicina social ganha relevância na medida em que é articulada ao processo de desenvolvimento das estruturas urbanas. A medicina urbana visava, primeiro, analisar as regiões de amontoamento, de conflitos e de perigo próprios do espaço urbano. Em segundo lugar, ela visava controlar a circulação, não tanto dos indivíduos, mas sobretudo das coisas e dos elementos como a água e o ar. Trata-se, na medicina urbana, de uma forma de controle com incidência sobre o “meio”. A questão da insalubridade, como problema concernente à higiene pública, é ilustrativa do modelo de controle político-científico da população materializado no meio urbano. Por último, na Inglaterra, no decorrer do século XIX, desenvolve-se uma medicina que incide sobre os pobres, sobre os operários. Dirá Foucault que no momento em que os pobres passam a ser considerados como um perigo médico-social (“perigo sanitário e político para a cidade”) surgem os sistemas sanitários e assistenciais de controle da classe operária. Dessa forma, a “intervenção nos locais insalubres, as verificações de vacina, os registros de doenças tinham de fato por objetivo o controle das classes mais pobres.” (FOUCAULT, 1990b, p. 96).

O controle médico da população se notabilizou por seu caráter autoritário, o que acabou gerando por parte dos estratos mais pobres da sociedade práticas de resistência ao poder da medicina. Foucault menciona o exemplo das peregrinações religiosas no século XIX que

são, de certa maneira, formas de resistir à medicalização autoritária, ao controle médico exercido essencialmente sobre a população mais pobre. cremos que o episódio da “revolta da vacina”, ocorrido na cidade do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX, pode ser considerado como um exemplo da resistência da parcela mais empobrecida da população carioca ao autoritarismo do poder medical.

No livro **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi**, Murilo de Carvalho analisa acontecimentos, na cena política brasileira, que, cremos, reúnem esses elementos de resistência. Não se trata de uma revolução, mas do processo de rejeição à vacinação obrigatória, na cidade do Rio de Janeiro, na virada do século XIX ao XX. A sublevação não foi um movimento político organizado, tampouco decorrência dos ventos republicanos. Acreditamos que, na “revolta da vacina”, o vórtice social – confuso, caótico e extremamente agressivo – se opunha à ingerência biológica, higienista, policial e política do Estado brasileiro. O cerne da questão não foram, necessariamente, os efeitos da vacina, mas, sobretudo, a obrigatoriedade da sua aplicação. A “revolta” foi uma manifestação de repúdio à ingerência, aos métodos utilizados pelos agentes do Estado, que não mediram esforços na imposição da vacina aos estratos mais pobres da população da cidade. De modo mais geral – assim como acontece com as cidades europeias submetidas a reforma urbana –, também a arquitetura do Rio de Janeiro, bem como os hábitos e costumes da população, tornaram-se alvos de ingerência biopolítica: planejamento e mudança do espaço urbano, ampliação das ruas e avenidas, policiamento ostensivo, imposição de novas maneiras de viver e de se comportar socialmente, políticas de controle das epidemias como as campanhas de vacinação etc. Esclarece Murilo de Carvalho:

Epítome dos movimentos de massa da época, a revolta da vacina mostrou claramente o aspecto defensivo, desorganizado, fragmentado, da ação popular. Revelou antes convicções sobre o que o Estado não poderia fazer do que sobre suas obrigações. De modo geral, não eram colocadas demandas, mas estabelecidos limites. Não se negava o Estado, não se reivindicava participação nas decisões do governo; defendiam-se valores e direitos considerados acima da esfera de intervenção do Estado, ou protestava-se contra o que era visto como distorção ou abuso (CARVALHO, 2008, p. 145-146).

Cabe ressaltar que são muitas as interpretações dos acontecimentos sociais que culminam com a “revolta da vacina”.⁵⁷ Sem escrutiná-la em sua minúcia, o que se entrevê (segundo Murilo de Carvalho) é que todo o movimento é muito mais uma revolta contra as práticas de governo – talvez dissesse Foucault: a governamentalização da vida – do que contra o Estado propriamente dito. Aliás, essa revolta está longe de se configurar num movimento de sublevação conforme preconizado pelos ideários liberal, republicano ou mesmo revolucionário. Nesse sentido, conclui o autor brasileiro: longe de ser “bestializado”, o povo insurgente da cidade do Rio de Janeiro, que ironiza as instituições políticas (mas também seus próprios infortúnios), sabia que o “formal” advindo das vacilantes instituições estatais não era sério:

Não havia caminhos de participação, a República não era para valer. Nessa perspectiva, o bestializado era [repetimos: o título do livro de Carvalho é **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi**] quem levasse a política a sério, era o que se prestasse à manipulação. Num sentido talvez ainda mais profundo que o dos anarquistas, a política era tribofe. Quem apenas assistia, como fazia o povo do Rio por ocasião das grandes transformações realizadas a sua revelia, estava longe de ser bestializado. Era bilontra (CARVALHO, 2008, p. 160).

Movimentos dessa ordem reforçam a ideia de que, em determinadas configurações sociais, as resistências aparecem como a possibilidade da reversão no jogo das relações de poder. Isso vale (cremos) como contraposição estratégica não somente à normalização biopolítica do poder medical, mas também às práticas de poder sobre a vida verificadas nos demais âmbitos até aqui referidos (a raça e a sexualidade). Há que levar em consideração que, embora as pesquisas genealógicas apontem para cinco domínios das práticas biopolíticas (além dos três referenciados, há ainda a segurança e a racionalidade econômica), esses não estão totalmente dissociados uns dos outros. Existem, então, pontos de aproximação, interferência, conexão (mas

⁵⁷ Evidenciamos que nossa intenção não é a de visitar a vasta literatura (ou parte dela) sobre o tema em questão. Trata-se, sobretudo, com base nas considerações de Murilo de Carvalho sobre a “Reforma da Vacina”, de pôr em relevo alguns aspectos biopolíticos e de contraconduta expressos nesse acontecimento da cena política brasileira.

também de dispersão) entre eles. Por exemplo, no que tange aos três domínios analisados, destacam-se as formas de regulação da vida biológica da população. Aliás, neles ganham espaço destacado as práticas de biopoder, ou seja, as genealogias da luta das raças, da sexualidade e do poder medical indicam a emergência, na modernidade, de uma nova tecnologia de poder que se materializa na junção de um controle detalhado dos corpos individuais com a regulação de grandes contingentes populacionais.

A discussão genealógica sobre as “práticas de governo”, introduzida a partir de 1978, por meio de conferências, artigos e entrevistas, mas sobretudo pelos cursos de “Segurança, território, população” e “Nascimento da biopolítica”, procura nuançar novas modulações dos jogos de poder e, assim, das práticas biopolíticas. As resistências continuam existindo como o outro termo do poder, mas, após os estudos de 1976, são abordadas como contracondutas nas “relações de governo” entre os sujeitos. Até porque a noção foucaultiana de “governamentalidade” amplia o debate das relações de poder (para além da oposição entre concepção jurídica e modelo estratégico) aos jogos entre subjetivação e liberdade⁵⁸ (GROS, 2007, p. 112). Os novos rumos da pesquisa foucaultiana revelam que as “práticas de governo” permeiam a problematização genealógica proposta nos distintos eixos de análise.

1.6 OS TRÊS DOMÍNIOS DE ANÁLISE E AS NOÇÕES DE GOVERNO E GOVERNAMENTALIDADE

Num olhar retrospectivo sobre a trajetória teórica que empreendeu até o momento, Foucault declara em 1982, no artigo “O sujeito e o poder”, que o seu objetivo fora sempre o de investigar a questão da subjetividade, e não o fenômeno do poder. Para tanto, procurou “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos.” O percurso traçado pelos três domínios investigativos da genealogia do sujeito constitui, ao final, uma ontologia histórica de nós mesmos. Primeiro, em relação à verdade (constituição do sujeito do saber); segundo, em relação ao campo do poder (constituição do sujeito de ação sobre os outros); por

⁵⁸ Isso pode ser verificado na seguinte “resposta” de Foucault a Habermas: “O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las [as relações de poder] na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se impõem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o éthos, a prática de si, que permitirão, nestes jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.” (FOUCAULT, 2004a, p. 284).

fim, em relação à ética (constituição de agentes morais) (FOUCAULT apud DREYFUS E RABINOW, 1995, p. 231, 262).

A ontologia histórica de nós mesmos é também denominada pelo pensador francês como uma ontologia histórica do presente. Nela, a vinculação entre os três eixos distintos proporciona, por meio da problematização permanente da subjetividade, a crítica sobre nossa experiência constituída historicamente.⁵⁹ Diga-se de passagem, a interpretação foucaultiana de Nietzsche e também (como analisaremos no último capítulo) de Kant subsidia a genealogia do sujeito que, ao perpassar os âmbitos da verdade, poder e ética, faz o inventário e o diagnóstico dos acontecimentos decisivos, na transitoriedade entre o moderno e o contemporâneo, à constituição daquilo que hoje somos (como indivíduos, grupos sociais,...).

O verbete “Michel Foucault”, escrito pelo teórico francês para o **Dicionário dos filósofos** (no qual utiliza o pseudônimo “Maurice Florence”), afirma que a teoria foucaultiana ao longo de sua trajetória visou, sobretudo, empreender uma história crítica do pensamento. Nesse intento, procurou realizar a história dos jogos de verdade (suas emergências) inquirindo os processos de objetivação e subjetivação pelos quais se dá a constituição do sujeito. O inventário das práticas individuais e sociais (modos de agir e pensar) subsidiou a análise das tecnologias de poder constitutivas do seu processo de formação. A respeito, afirma Foucault: “é só ao se tentar estudar os diferentes modos de objetivação do sujeito através dessas práticas que se compreende a importância do papel desempenhado pela análise das relações de poder.” Para tanto, seria preciso:

[...] estudar os procedimentos e técnicas utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir e modificar a sua maneira de portar-se, e para impor finalidades à sua inação e inscrevê-la em

⁵⁹ Conforme Oliveira: “através desses três domínios de genealogia, pode-se redefinir a modernidade como um projeto mais complexo do que um paradigma sistêmico de verdades, valores e normas associados à *Aufklärung* do idealismo alemão. Assim, Foucault não se oporia à qualificação da modernidade como ‘um projeto incompleto’, embora recuse-se a identificá-lo, com o faz Habermas, com um programa esclarecedor de emancipação. Afinal, verdades, valores e normas são constituídos como objetos epistêmicos, teorizados, precisamente porque são constitutivos de uma subjetividade ético-política. Esta triplíce problemática, que Habermas utiliza contra o projeto foucaultiano, longe de traduzir uma atitude anti-modernista ou antes de ser rotulada de pós-moderna, constitui na verdade a maior contribuição de Foucault para uma crítica permanente da modernidade.” (OLIVEIRA, 1999, p. 141).

estratégias globais, múltiplas portanto, em sua forma e em seu lugar de exercício (FOUCAULT apud HUISMAN, 2004, p. 391).

Matizar os procedimentos e técnicas modernas e contemporâneas do poder leva Foucault a investigar a constituição história das “formas de governo” (diversas e particulares) entre os homens. Com o seu estudo, procura preencher a lacuna criada pela insuficiência de instrumentos teóricos de análise (como é o caso das noções de repressão e soberania) que viabilizassem uma analítica das “práticas de governo”, tal qual se configuraram no Ocidente. Nesse intento, ao nuançar as noções de governo e governamentalidade, Foucault propõe a seguinte distinção: “que ‘governar’ não seja a mesma coisa que ‘reinar’, não seja a mesma coisa que ‘comandar’ ou fazer a ‘lei’.” E acrescenta:

supondo-se que governar não seja a mesma coisa que ser soberano, ser senhor, ser juiz, ser general, ser proprietário, ser mestre-escola, ser professor; supondo-se que haja uma especificidade do que é governar, seria preciso saber agora qual é o tipo de poder que essa noção abarca (FOUCAULT, 2008a, p. 155-156).

A noção de governo, em Foucault, delineia-se com base em duas vias: na primeira, governo remete aos modos de relação entre sujeitos; já na segunda, diz respeito à relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Na primeira via, trata-se do governo como conjunto de ações sobre ações possíveis, ou seja, governar consiste em conduzir as condutas dos outros (quer se trate exclusivamente de indivíduos, quer de grupos). Na segunda via, o governo é definido como a relação que o indivíduo estabelece consigo próprio por meio, cabe ilustrar, do domínio exercido sobre os seus próprios prazeres, apetites e desejos – condição para bem governar os demais. Nessas duas modalidades de governo, e na relação entre elas, vemos problematizado o cruzamento entre os processos de objetivação e subjetivação. Prova disso, no bojo da discussão ganha centralidade o tema dos limites e possibilidades da liberdade humana nas esferas da prática política e da ética (FOUCAULT, 2004a, p. 278, 284-286).

Em consonância com as duas definições de governo, o neologismo governamentalidade indica, sob o ponto de vista da investigação, o estudo das formas de governar. Existem dois domínios na governamentalidade. O primeiro pode ser definido pelos seguintes

pontos: a) O conjunto constituído por práticas que permitem um exercício de poder que tem: como alvo primordial a população; por principal modalidade de saber a Economia Política; e por instrumento técnico fundamental os dispositivos de segurança. b) A linha de força que, de um lado, fez com que (no Ocidente) o governo, como modalidade de poder, ganhasse primazia sobre as demais formas, como a soberania e a disciplina; e, de outro, possibilitasse o desenvolvimento de uma gama complexa e multiforme de saberes. c) A resultante do processo pelo qual o Estado de Justiça medieval transformou-se, por volta dos séculos XV e XVI, no Estado administrativo e, por fim, no Estado governamentalizado. De modo geral, a investigação dessa governamentalidade política leva Foucault a inquirir as formas de racionalidade por ela assumida, como também os procedimentos técnicos e os modos de instrumentalização que incorpora (Cf. FOUCAULT, 2008a, p. 143-145). Já a segunda acepção do termo diz respeito à confluência entre as técnicas de dominação, exercidas sobre os outros, e as técnicas de si (FOUCAULT, 2004a, p. 242-243, 270-274).

Com isso, fica claro que o estudo da governamentalidade deve abranger não só o campo da política, mas também o tema ético da relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Assim sendo, localizamos, no cruzamento entre as formas históricas de governo dos outros e de si mesmo, a problematização da ação humana como um *ethos* ético-político (a ser vivenciado, por exemplo, como práticas contracondutas, mas também como cuidado de si e dos outros). Além disso, há na definição de governamentalidade nuances que não devem ser negligenciadas. Desse modo, ela denota um sentido mais geral e outro mais restrito: a) Dando contornos mais amplos a sua investigação, percebemos que ela pode englobar o exame das diferentes artes de governo que dizem respeito às formas de governo de si (ética), de governo dos outros (formas políticas) e da relação entre ambas. Conforme a genealogia, figuram entre as artes de governo: o cuidado de si, as formas de ascese da antiguidade, o pastorado – confissão, a direção e exame de consciência espiritual –, as disciplinas, a biopolítica, a polícia, a razão de Estado, o liberalismo e o neoliberalismo. b) Ambos os termos, governamentalidade e arte de governar, apresentam também sentidos mais restritos. Ao imputar um sentido mais específico aos dois termos, Foucault teria tencionado melhor delimitar os espaços de ação da governamentalidade e das artes de governar, marcando suas diferenças em relação ao que considera como o gênero “conselhos ao Príncipe” e a Ciência Política (CASTRO, 2009, p. 190-191). Tendo por

base as definições acima explicitadas, cabe, agora, situar a trajetória genealógica das governamentalidades ocidentais.

Como lembra Defert, o curso “Segurança, território, população”, de 1978, embora comece por explorar a questão do poder, rapidamente desloca a análise para a governamentalidade. Diga-se de passagem, tema esse tão novo para Foucault quanto para os seus ouvintes do *Collège de France* (DEFERT apud FOUCAULT, 1999b, p. 49). Em linhas gerais, as aulas de 1978 mostram, inicialmente, o longo processo de desenvolvimento do poder pastoral no Ocidente. Distinto da prática política greco-clássica, a pastoral cristã seguiu, em certa medida, o modelo do pastorado hebreu. Porém, criou, por meio de um conjunto de dispositivos, autonomia em relação à forma hebraica. Em outros termos, o “governo das almas”, próprio da pastoral cristã, utilizando-se de práticas como a “direção de consciência” e o “exame de consciência”, inaugurou uma forma de poder (o ato de internalizar a obediência construída na relação entre pastor espiritual e indivíduos crentes – o “rebanho”) eminentemente individualizante. Posteriormente à crise do pastorado, houve, no século XVI, a proliferação de toda uma literatura sobre a arte de governar os homens. Nos séculos XVII e XVIII, consolidou-se a razão de Estado, como modalidade de governo político dos homens, por meio dos dispositivos de estatais intervencionistas: a tecnologia diplomático-militar e a polícia. Opondo-se desde o início ao Estado de polícia, a governamentalidade liberal estabelece-se entre a segunda metade do século XVIII e o século XIX. Na contemporaneidade, verificar-se-ia o advento da governamentalidade neoliberal por meio do ordoliberalismo alemão (Escola de Friburgo) e do neoliberalismo norte-americano (Escola de Chicago).

Em linhas gerais, as análises contidas no curso de 1978 tratam da formação do Estado governamentalizado. Neste, o objeto do governo não é mais o território; diferentemente disso, esse Estado terá como meta gerir uma população.⁶⁰ Sob o ponto de vista metodológico, cabe esclarecer que não se trata, nessas pesquisas, de negar as esferas do poder soberano e disciplinar, mas de percebê-las como dispositivos que se fizeram presentes no processo de governo das populações. Dito de

⁶⁰ As governamentalidades expressam a seguinte singularidade: nunca se governa exclusivamente um Estado, território ou estrutura política, pois os governados são sempre pessoas: homens, indivíduos, coletividades. Dirá Foucault que esta ideia de que os homens é que são governados, não é grega nem romana, pois se inscreve num outro momento e modelo de relação de poder característico das governamentalidades inauguradas na tradição judaico-cristã (FOUCAULT, 2008a, p. 164-166).

outro modo, se, por um lado, as governamentalidades não são meros efeitos do poder soberano ou das práticas institucionais disciplinares, por outro, isso não quer sugerir que não existam pontos de aproximação entre as diferentes modalidades de poder. Assim sendo, a emergência e a eficácia dos dispositivos modernos de segurança, que incidiram sobre as populações, contaram, em determinados momentos, com a articulação entre as práticas soberanas, disciplinares e “governamentais” (triângulo soberania-disciplina-gestão governamental).

Além disso, observamos que não há uma total continuidade ou mesmo ruptura absoluta entre as diferentes formas de governamentalidade. Por exemplo, Foucault verifica que, na modernidade, elementos da pastoral cristã, das técnicas diplomático-militares e da polícia aparecem como pontos de apoio no processo de governamentalização do Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 146). Há especificidades em cada “modelo de governo”, no entanto, isso não exclui a existência de traços dos anteriores nos subsequentes. Assim, há aspectos do pastorado nos dispositivos de segurança (por exemplo: a internalização da obediência), como também elementos da polícia no liberalismo, o que não quer indicar uma mera evolução entre estas tecnologias de governo.⁶¹ E mais, o estudo das governamentalidades reforça a tese presente nas pesquisas anteriores que indicava a não existência de cortes abruptos entre as esferas do micro e do macro. Dessa forma, a genealogia do sujeito, por meio da investigação das governamentalidades ocidentais, procura analisar a articulação entre as microrrelações de poder, os diferentes modelos de gestão governamental (de si e dos outros) e as diversas estratégias estatais (FOUCAULT, 2008a, p. 481).

1.7 AS GOVERNAMENTALIDADES DO LIBERALISMO

O interesse de Foucault pelo liberalismo fica evidenciado em seu estudo do processo de governamentalização do Estado, desenvolvido

⁶¹ Sem se caracterizar por grandes continuidades ou rupturas, a história das governamentalidades (como vimos) apresenta momentos singulares, como: a pastoral cristã, as técnicas disciplinares, a polícia e os liberalismos moderno e contemporâneo. Nunca é demais lembrar que a tipologia do Estado, proposta nestas genealogias, leva em consideração: Estado de justiça (nascido numa territorialidade de tipo feudal), o Estado administrativo dos séculos XV e XVI (que expressa uma territorialidade de fronteiras não feudal, correspondendo a uma sociedade de regramentos e disciplinas) e o Estado governamental (esse tem como alvo a população e não o território, utiliza o saber econômico e controla a sociedade por meio de dispositivos de segurança) (CASTRO, 2009, p. 192-193).

nos dois últimos cursos da década de 1970 no *Collège de France*. Bem sabemos que não se trata, nestas investigações, de empreender uma teoria do Estado ou mesmo uma tipologia das formas de governo que, em consonância com o ideário liberal, identifique, justifique e/ou proponha a sua forma ideal ou mais adequada às nossas sociedades atuais. Para o autor francês, o liberalismo, quer se trate da sua forma moderna, quer contemporânea, corresponde a um princípio e método de racionalização do “exercício de governo” que, por sua vez, não deriva da teoria econômica ou jurídica, mas do mercado – lugar de veridicção e espaço privilegiado da racionalidade liberal.⁶² Em face disso, cabe perguntar pelos preceitos metodológicos a que responde esta genealogia, bem como sobre os traços característicos das governamentalidades liberais.

Chama a atenção na perspectiva metodológica dos cursos “Segurança, território, população” e “Nascimento da biopolítica”, a opção nominalista de Foucault. Em **A vontade de saber**, ele já havia definido o poder nesses termos, como um nome atribuído a uma situação estratégica numa determinada sociedade.⁶³ No curso de 1979, o pensador francês dá contornos nominalistas ao tratamento das governamentalidades destacando a relação dessas práticas com os regimes de verdade: “O par ‘série de práticas/regime de verdade’ forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”. Conforme Foucault, se tomarmos como perspectiva de análise as categorias universais, tanto a política quanto a economia não existem. Todavia, ambas são inscritas no real. Isso porque estão subordinadas a um regime de verdade que demarca o verdadeiro e o falso. Dessa forma, o Estado é o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas: não é um universal, pois - resume o pensador - não tem entranhas ou um interior. Trata-se, portanto, neste nominalismo genealógico, de interrogar o Estado com base em seu exterior, inquirindo as práticas de governamentalidade que o constituem. Dito de outro modo, o teórico francês propõe uma inversão no que considera ser o modo usual de pesquisa: tomar como ponto de partida as práticas e os processos de racionalização a que elas se vinculam para, depois disso, analisar como se constituem o Estado, a sociedade, o soberano, os

⁶² Diverso do que fez, em tantos momentos, a Ciência Política e a Economia Política, Foucault não enfoca o liberalismo como uma teoria, uma ideologia ou ainda como um modo da sociedade se representar (FOUCAULT, 2008b, p. 432-433).

⁶³ Ver essa asserção de Foucault, extraída de **A vontade de saber**, no tópico “Genealogia do poder” deste capítulo.

súditos etc. Em suma, tomar como ponto de partida as práticas e só depois examinar o que é tido como universal. Aliás, longe de propor que o Estado (liberal ou não) seja a causa de todo e qualquer transtorno político-social, ou ainda que toda forma de Estado seja má em si mesma (ou um mal criado e necessário), esta genealogia opta por analisar o liberalismo com base, por exemplo, nos dilemas que envolvem o binômio liberdade e dispositivos de segurança; na emergência da racionalidade econômica; no modo como se instrumentaliza a oposição entre Estado e Sociedade Civil; nas práticas concernentes à biopolítica e à vida (FOUCAULT, 2008b, p. 26-27, 105-107). O exame dessas questões é fundamental na reflexão dos novos processos de assujeitamento que incidem sobre populações e indivíduos nas sociedades modernas e contemporâneas.

Quanto aos traços mais expressivos da governamentalidade do liberalismo moderno, começemos apontando que a maior abrangência e eficácia dessa prática de governo estruturam-se em torno da obstinada redução do espectro estatal. Em outros termos, se, por um lado, o liberalismo como nova arte de governo procura assegurar a acessibilidade à liberdade de mercado por meio dos dispositivos estatais de segurança e da racionalidade econômica; por outro, busca limitar o exercício do poder estatal partindo do interior do próprio Estado. Para tanto, o modelo econômico torna-se o principal referencial e instrumento da ação governamental, passando o mercado a ser concebido como lugar da verdade e, dessa forma, como paradigma de governo. Para Foucault, a teoria econômica naturaliza o mercado e, com isso, credita a ele o direito de definir o “preço natural” das coisas – que os fisiocratas denominam como “bom preço” e mais recentemente chamaremos de “preço normal”. Isso indica que o mercado aparece não só como o lugar da verdade dos preços, mas também como o espaço por excelência do binarismo “verificação-falsificação”, que deve ordenar a prática governamental e os movimentos da Sociedade Civil. A governamentalidade liberal procura garantir e manipular o jogo político-social por meio do qual se articulam o mercado, como espaço de constituição da verdade, e os indivíduos, concebidos como *homo oeconomicus* e, assim, como sujeitos que constituem suas identidades com base na ideia de troca e interesse – “sujeito de interesse” (FOUCAULT, 2008b, p. 44, 56-62).

Foucault não deixa de reconhecer a tensão existente no liberalismo, do final do século XVIII ao início do XIX, entre o que considera como a via axiomático-revolucionária, centrada na tese dos direitos do homem e na defesa da soberania e do poder público, e a via

radical-utilitarista, baseada na defesa dos interesses dos indivíduos. Embora existam conexões entre as duas – até porque a governamentalidade liberal faz uso das leis e do campo jurídico –, há a preponderância do ideário e das práticas liberal-utilitárias sobre as revolucionárias. Dessa forma, o “sujeito de interesse” que emerge desse processo não é o subproduto do “sujeito de direito” tal qual fora idealizado por teóricos jusnaturalistas e contratualistas. Prova disso, a razão política do liberalismo, de vertente utilitarista, consolidou como prática governamental a manipulação dos interesses individuais e coletivos (FOUCAULT, 2008b, p. 60-61). Diga-se a respeito, a investigação da noção moderna de “sujeito de interesse” leva Foucault a analisar os pressupostos teóricos de Beccaria, Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Partindo desses autores, revelará a singularidade dos novos elos (oriundos da relação entre utilitarismo e liberalismo) que ligam os interesses individuais e populacionais à gestão governamental.

As análises da racionalidade política neoliberal, contidas no curso “Nascimento da biopolítica”, ampliam o espectro da relação entre economia e verdade. Nas aulas ministradas entre os meses de janeiro e abril de 1979, são analisados, principalmente, além do liberalismo clássico, o ordoliberalismo alemão (vigente de 1948 a 1962) e o neoliberalismo norte-americano da Escola de Chicago, como os modelos da governamentalidade neoliberal.⁶⁴ Em linhas gerais, trata-se, no caso alemão, de elaborar um liberalismo que funcione dentro de um marco institucional e jurídico. Ele deve procurar, concomitantemente, oferecer as garantias e limitações da lei e manter a liberdade de mercado, isso sem produzir grandes distorções sociais. No ordoliberalismo, o mercado não só organiza a vida econômica, pois funciona também como uma espécie de teoria da política. No limite, governar significa governar para o mercado e a política, nesse modelo, é concebida, sobretudo, como seu ponto de fortalecimento. Além disso, o modelo alemão contesta o que considera como o superpoder do Estado e rechaça o intervencionismo econômico (e, claro, o Estado de Bem-estar social tal qual aparece, por exemplo, nas teses de autores como Hobhouse e Keynes). Apesar disso, promove um intervencionismo de tipo social, tencionando compensar os efeitos produtivos na sociedade pelos mecanismos de autorregulação do mercado. Como explica Gros, o neoliberalismo alemão tende a definir a racionalidade do mercado como um modelo formal que possibilite resolver os problemas da sociedade em seu conjunto (GROS, 2007, p.

⁶⁴ Embora menos expressivas sob o ponto de vista da análise, há referências de Foucault à vertente francesa do neoliberalismo.

116-117). No que tange à forma de liberdade mais preconizada nesse Estado neoliberal, explica Foucault: “O Estado recupera sua lei, recupera sua lei jurídica e recupera seu fundamento real na existência e na prática [da] liberdade econômica.” Em suma, quem deveria responder sobre o papel da liberdade no Estado (ordoliberal) é a economia (FOUCAULT, 2008b, p. 127, 116).

Em termos esquemáticos, no modelo alemão temos, de um lado, a primazia da economia de mercado e, de outro, uma política social ativa, intensa e intervencionista. O que faz com que Foucault destaque o que considera como os dois grandes eixos explicativos do ordoliberalismo: a) formalização da sociedade que tem por base o modelo da empresa; b) estabelecimento de regras de direito na sociedade que, por sua vez, é regulada com base e em função de uma economia concorrencial de mercado. Em síntese, o modelo neoliberal alemão projeta uma economia de mercado concorrencial que é acompanhada por um intervencionismo social (economia de mercado e economia social de mercado). Este, cabe frisar, implica uma renovação institucional em torno da revalorização da unidade empresa que emerge como agente econômico fundamental (FOUCAULT, 2008b, p. 222, 242).

Já o modelo norte-americano rejeita a ideia de um liberalismo que intervém. Nesse aspecto, ele enseja um movimento oposto, ou seja, busca estender a racionalidade do mercado (como critério de inteligibilidade e ação) para além do domínio da economia, como é o caso da família, da natalidade, da delinquência, da política penal etc. O neoliberalismo da Escola de Chicago utiliza a economia de mercado para decifrar relações não econômicas (fenômenos sociais), isto é, generaliza a forma economia de mercado para além do âmbito meramente econômico. Assim, a generalização do paradigma econômico do mercado funciona como princípio de inteligibilidade: a) para decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais – análise economicista do não econômico; b) estabelecendo uma grade econômica que permite testar a ação governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 329-330, 334).

Em face do exposto, podemos assim resumir as diferenças mais significativas entre os dois modelos: a) o ordoliberalismo considerava que a regulação dos preços pelo mercado – que é tido como o único fundamento de uma economia racional – era, por si mesma, frágil e por isso necessitava ser sustentada, arranjada, ordenada por uma política interna e vigilante de intervenções sociais (que implicavam, por exemplo, o auxílio aos desempregados, a cobertura das necessidades de saúde, a política habitacional); b) em contrapartida, o neoliberalismo

norte-americano procurou ampliar a racionalidade do mercado, os esquemas de análise que ela propõe e os critérios de decisão que sugere a campos não exclusivamente ou não primordialmente econômicos (FOUCAULT, 2008b, p. 438-439).

Esses modelos, conforme Foucault, não são meras continuidades e/ou desdobramentos do liberalismo moderno. Prova disso, emerge na governamentalidade neoliberal um *homo oeconomicus* que difere do “sujeito de interesse” (e da troca e do consumo) setecentista. O novo *homo oeconomicus* é o “sujeito empreendedor” concorrente dos demais, que define sua autonomia tomando por referência o “modelo empresa” – proliferação da forma empresa no interior do corpo social. Esse *homo oeconomicus* do neoliberalismo é um empresário de si mesmo; é seu próprio capital; é para si mesmo o produtor e a fonte de renda. No limite, o “homem-empresa” é o produtor de sua própria satisfação. Trata-se, na governamentalidade neoliberal, de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o poder enformador da sociedade (FOUCAULT, 2008b, p. 310-311, 203).

A forma empresa funciona como princípio que agrega as singularidades (aleatórias) que circulam na esfera do mercado. O governo não deve intervir nos efeitos de mercado, tampouco diretamente sobre os indivíduos (unidades). Até porque a eficácia da intervenção estatal neoliberal está no fato de ela agir sobre o ambiente, sobre a sociedade (por intermédio, por exemplo, dos dispositivos de segurança e da lógica econômica). Vale destacar que não há, necessariamente, oposição entre preceitos tidos como liberais (Estado mínimo, defesa da propriedade privada e as concepções de liberdade negativa e liberdade econômica) e as práticas de regulação que devem incidir sobre o “meio social”. O que faz com que, por exemplo, as governamentalidades do liberalismo possam utilizar-se de práticas biopolíticas de gestão sem, contudo, abdicar de um determinado atomismo.

Aliás, se há um traço comum às governamentalidades liberal e neoliberal (embora não correspondam aos mesmos dispositivos históricos) é a presença, em ambas, das práticas biopolíticas (compreendidas num duplo sentido, como poder de vida e poder de morte que incidem sobre as populações). Analisar o processo de governamentalização dos Estados modernos e contemporâneos e, nesses, a consolidação dos modelos liberal e neoliberal, pressupõe, conforme Foucault, que se investigue a emergência das práticas biopolíticas (inseridas, cabe ilustrar, nos dispositivos de segurança e na racionalidade econômica) que recaem sobre as populações. Nelas, os sujeitos de interesse (modernos) e os indivíduos-empresários

(contemporâneos) são governamentalizados por meio de sofisticados processos de objetivação e subjetivação que agem sobre o “ambiente social”. Por fim, inquirir as formas de governamentalidade do liberalismo na sua relação com a biopolítica faz parte do projeto foucaultiano de empreender uma analítica do sujeito e, assim, uma história crítica do presente.

Dessa forma, escrutinar os meandros das práticas biopolíticas modernas e contemporâneas e dos diferentes modelos de gestão da vida (manipulação das variáveis econômicas, intervenção estatal sobre o meio econômico,...) é trazer ao debate atual, por exemplo, a discussão dos processos de assujeitamento da vida, como também das formas possíveis de autonomia e práticas de liberdade. Como veremos nos capítulos subsequentes, perscrutar os limites e possibilidades da liberdade humana, inquirindo as governamentalidades do liberalismo, conduz-nos a refletir sobre as concepções de liberdade que, historicamente, foram e continuam sendo, com maior ou menor intensidade, identificadas com ideários liberal e neoliberal. Desse modo, as noções de liberdade negativa (ação do indivíduo sem a obstrução dos demais, ausência de impedimentos,...) e liberdade econômica (sua primazia em relação às demais formas possíveis), bem como a correlação entre autonomia e propriedade (seus limites, possibilidades e condições de aceitabilidade na modernidade e contemporaneidade), podem ser confrontadas, na análise, com os processos biopolíticos que emergem nas governamentalidades do liberalismo. No entanto, o debate, em Foucault, sobre as formas de governamentalidade e as práticas de liberdade não se esgota nos textos sobre política, pois avança no terceiro nível da ontologia do presente, a saber, a constituição dos modos de governo do sujeito ético.

1.8 GOVERNAMENTALIDADE E O *ÉTHOS* ÉTICO-POLÍTICO

Podemos afirmar que as análises contidas nos livros **História da sexualidade 2. O uso dos prazeres** e **História da sexualidade 3. O cuidado de si** e nos cursos “Hermenêutica do sujeito” (1982), “O governo de si e dos outros” (1983) e “A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II” (1984) discutem um conjunto de experiências ético-políticas, no mundo antigo, tomando por referência o seguinte marco histórico: Grécia clássica (a partir do século V a.C.), o helenismo e os primórdios da influência romana (até o século II d.C.), bem como o cristianismo antigo. Isso, claro, sem negligenciar as diferenças dos percursos teóricos de cada um desses estudos, evitando, com isso, uma

leitura linear da genealogia da ética.

Esclarecemos também que não se trata, no terceiro domínio da investigação genealógica, de empreender uma história dos códigos normativos ou das morais vigentes (com preceitos universalistas) na Grécia clássica, no helenismo ou mesmo no cristianismo; ou de procurar no mundo antigo – numa suposta “Idade de ouro” – a solução para os dilemas ético-políticos contemporâneos – que funcionaria como uma espécie de panaceia aos males capitais do nosso tempo. Diferente disso, na redefinição do seu projeto de pesquisa, em **O uso dos prazeres**, Foucault mostra que o que lhe interessa, por exemplo, na experiência dos sujeitos com os seus prazeres, no mundo antigo, é, sobretudo, problematizar o componente ético que aí aparece. Em sua “história da sexualidade”, ele volta os olhares para a relação que determinados sujeitos (na cultura antiga) estabelecem consigo próprios, inquirindo “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral.” Diversamente das formas de heteronomia moral a que os indivíduos e os grupos sociais, em tantos momentos, ao longo da história, se sujeitaram – em relação às leis divinas ou humanas e aos costumes e valores predominantes –, o “domínio” do sujeito sobre si mesmo indica a existência de um trabalho ético de si sobre si, que fez com que a ação moral se tornasse inseparável das formas de cultivo da própria existência, por parte do indivíduo. Trata-se, nesta ascese, do estabelecimento de um *ethos* sexual do sujeito (aplicável a outros campos da vida) que procura governar a si próprio (sendo austero, vivenciando uma economia dos prazeres sem, contudo, renunciar a si mesmo) como condição para liderar os demais (FOUCAULT, 1990a, p. 26-30).

Como vemos, na transição dos textos sobre o liberalismo à ética do sujeito, dos anos de 1980, o conceito de governamentalidade toma novos contornos. O aparecimento de uma “ética da estética da existência” (*aphrodisia*), no período clássico, e do “cuidado de si” (*epimeleia heautou*), no helenismo e na cultura romana, revela novas formas de o sujeito governar a si mesmo e aos outros, na esfera da *Polis* e também na relação direta com a *phýsis*. Essas práticas de subjetivação distinguem-se do cuidado de si do cristianismo, profundamente marcado pela vinculação entre a virtude e a renúncia de si mesmo por parte do sujeito.

Nas pesquisas sobre os modos de existência no mundo antigo, Foucault sustenta que cuidar de si é condição para melhor se relacionar com os demais, ao ponto de adquirir o status de conduzir as suas condutas, mas também de cultivar uma posição autônoma no que tange

à verdade. Partindo dessa inferência, destacamos dois aspectos: a) Governar os outros (e ajudá-los a governarem a si mesmos) não é um ato de tirania, de violência ou ainda – como aparecerá nos últimos cursos do *Collège de France* – de adulação e/ou persuasão retórica. b) O cuidado de si não se reduz ao conhecimento de si (*gnôthi seautón*) e das coisas, como mero acúmulo de conhecimento. Não se trata de dar primazia ao sujeito do conhecimento como aquele que, mais do que qualquer outro, ascende à verdade (sobre si e sobre o mundo que o cerca) por “dominar” um campo de conhecimento e, com base nessa crença, assumir a posição de arauto das certezas científicas ou filosóficas. Embora não haja preponderância do sujeito cognoscente no cuidado de si, governar a si mesmo implica, também, uma dimensão de conhecimento do sujeito sobre si próprio (sobre o que o constitui como tal) e os demais. Dessa forma, a ascese individual é, por assim dizer, a relação crítica do sujeito consigo mesmo, com os outros e, por conseguinte, com a verdade (na pedagogia do cuidado de si, os mestres da existência antigos, que não são os diretores de consciência cristãos, exerceram um papel relevante)⁶⁵.

O compromisso ético do sujeito (que governa a si mesmo) com a verdade faz com que sua ação não seja determinada pelos esquemas binários que separam e hierarquizam a teoria e a prática, a obra e a vida. Essa tese aparece, de acordo com diferentes níveis de abordagem, nas análises contidas nos três últimos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*, nas quais figuram, cabe ressaltar, as reflexões sobre a “cultura de si” e a prática da *parresía*.

Contudo, antes de tratarmos mais detidamente do conceito de *parresía*, destacamos, ainda que brevemente, as considerações de Gros sobre as pesquisas genealógicas do período. Para o autor, a análise foucaultiana dos textos antigos é sempre rigorosa e muito analítica. No que tange às aulas ministradas no *Collège de France*, seus comentários sobre os pensadores antigos (destacamos: frequentemente acompanhados dos textos em grego) são sempre bastante originais. Quanto à metodologia que atravessa os cursos entre 1982 e 1984, Gros explica:

Globalmente, o método continua sendo o que ele havia utilizado no ano precedente [1982], a propósito do cuidado de si: a partir de uma noção

⁶⁵ Como mostraremos, no curso “Hermenêutica do sujeito” (dedicado a uma história do cuidado de si), a *parresía* fora definida, exclusivamente, como a franqueza do mestre de existência na cultura antiga.

(aqui: a *parresía*), identificar textos-chave, descrever as estratégias de uso, desenhar linhas de evolução ou de ruptura. (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p. 352).

Em posição oposta à retórica, mas também à lisonja, a *parresía* antiga (o “dizer verdadeiro”, a “fala franca”, a “coragem da verdade”) é um *ethos* que funde, em maior ou menor intensidade, as experiências política e ética do sujeito: que procura incessantemente governar a si e aos demais na *Polis*, como líder democrata e/ou cidadão livre (Péricles e Sócrates); que visa aconselhar o príncipe (Platão em Siracusa) ou contestá-lo duramente (Diógenes enfrentando Alexandre). De modo geral, o parresiasista é aquele que assume os riscos da sua relação crítica com a verdade nestes diferentes papéis sociais, como líder político, cidadão, filósofo, conselheiro e contestador.

O estudo foucaultiano da *parresía* releva, no encontro dos temas concernentes à política e à ética, a problematização da atitude crítica como virtude moral. Sem perder de vista as nuances do conceito e, assim, as variações correspondentes aos diferentes dispositivos históricos, Foucault aponta para a proximidade entre a experiência do “dizer verdadeiro”, na cultura antiga, e a problematização crítica do Iluminismo empreendida por Kant. Ao analisar a crítica kantiana à *Aufklärung*, nas duas primeiras aulas do curso de 1983, o pensador contemporâneo dá um passo além em relação ao que propusera na conferência “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”, sobre a vinculação entre Iluminismo e crítica. No texto de 1978, já aparece a questão da governamentalidade, mas com destaque para as formas de “dessujeição” (como não ser governado ou ser menos governado?) em relação às “políticas de verdade” da modernidade – tratava-se, sobretudo, de empreender uma crítica como resistência às formas de individualização e totalização características dos poderes modernos. No curso “O governo de si e dos outros”, a questão do Iluminismo é tratada, principalmente, como o reinvestimento da exigência do “dizer verdadeiro”. Nele, a coragem de enunciar a verdade (inaugurada pelos gregos) aparece como ponto de inflexão na crítica às práticas modernas de governamentalidade. Nesse sentido, problematizar a Ilustração é interrogar-se sobre qual forma de governo de si deve ser posta, concomitantemente, como fundamento e como limite do governo dos outros (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p. 345). Cabe destacar que a oposição entre as duas tradições (transcendental e crítica) que, segundo Foucault, teriam sido inauguradas por Kant, reaparece nas aulas de 1983

no *Collège de France*. Inclinado a discutir a herança crítica de Kant e não a empreender uma Teoria do Conhecimento, o pensador contemporâneo dá seguimento a sua história crítica do presente propondo, nessa investigação do antigo e do moderno, o diagnóstico (a problematização) do que hoje somos.

Nesse intento, cabe destacar, há, sob o ponto de vista da análise, deslocamentos importantes nas aulas de **A Coragem da verdade. O governo de si e dos outros II**, se comparadas aos encontros de 1983. Isso pode ser verificado na abordagem foucaultiana das experiências parresíastas de Sócrates e dos Cínicos: essas não ficam circunscritas ao âmbito da direção pedagógica (individual) de si e do outro no âmbito da prática política. O mote dos encontros de 1984, no *Collège de France*, é o discurso pronunciado em praça pública sob a forma de palavra irônica, da maiêutica e da arenga brutal, grosseira e desconcertante (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p. 346). No estudo das “formas aletúrgicas” – transformações éticas do sujeito, na medida em que ele faz a relação consigo e com os outros depender de certo dizer-verdadeiro – a vida é problematizada na relação com a *parresía*, o que dá novos contornos ao debate (na história foucaultiana do presente) sobre as governamentalidades e, assim, a formação de um *ethos* ético-político compatível com a prática da liberdade.

Esse *ethos* implica uma prática refletida da liberdade por parte do sujeito que se relaciona ética e politicamente consigo e com os outros. É fácil deduzir que, em Foucault, a liberdade não é um conceito supra-histórico, pois se constitui como prática, como acontecimento histórico. Como veremos, na ampliação da análise da governamentalidade ao campo da ética (mas, sobretudo, a relação entre ética e política) fica evidente a definição foucaultiana da liberdade como autogoverno. Não esqueçamos que governar consiste tanto no domínio que cada um pode exercer sobre si mesmo quanto na condição de conduzir a conduta dos demais, quer se trate de indivíduos singularmente, quer de grupos sociais. Como diz o pensador: “quanto mais pessoas forem livres uma em relação às outras, maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras. Quanto mais o jogo é aberto, mais ele é atraente e fascinante.” (FOUCAULT, 2004a, p. 286). Os processos de subjetivação nos quais as pessoas governam a si e procuram governar as demais não têm como fundamento as formas modernas de individualismo egoísta (conceito vinculado à tradição liberal) e/ou a liberdade negativa (ausência de impedimentos) e a liberdade de mercado (noção aprimorada nas vertentes neoliberais). Se tomarmos por referência os três domínios genealógicos de análise, em seu conjunto, a

liberdade aparece como resistência e contraconduta, mas também como governo de si e dos outros e como crítica da verdade, o que faz com que a autonomia humana, em Foucault, não possa ser circunscrita às formas de individualismo modernas (sujeito de interesse) e contemporâneas (homem-empresa). Diferentemente disso, a analítica dos domínios da ontologia histórica de nós mesmos indica a íntima relação entre as práticas da liberdade e a realização de um *ethos* ético-político possível.

2 MATRIZES DA GOVERNAMENTALIDADE OCIDENTAL: O PODER PASTORAL E A RAZÃO DE ESTADO

E se consagrar (sacrare) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restitui-las ao livre uso dos homens.

Giorgio Agamben

2.1 INTERCURSOS: AS VIAGENS À ALEMANHA, AO JAPÃO E AO IRÃ

Começemos por especular sobre os movimentos de Foucault e, assim, as relações que estabelece no período em que inaugura os estudos sobre as governamentalidades. Na segunda metade da década de 1970, ele faz várias viagens. Nelas, suas atividades giram em torno do proferimento de conferências, da produção de reportagens jornalísticas e da participação em manifestações populares. Os conteúdos das viagens ao Japão, à Alemanha e ao Irã, entre os anos de 1977 e 1979, fornecem elementos significativos sobre o que de fato interessa ao pensador francês discutir no momento em que ministra os cursos “Segurança, território, população” e “Nascimento da biopolítica”.

Em 1977, Foucault passa uma temporada em Berlim. Vai aos dois lados (ocidental e oriental) e, em ambos, sente na pele os horrores da hostilidade e do controle das polícias locais. Todavia, isso não impede que retorne à Alemanha pouco tempo depois e se junte a uma manifestação na cidade de Hannover⁶⁶. Na mesma oportunidade participa, durante três dias, com mais de 30 mil pessoas, de evento no qual discutem as novas lutas sociais por parte dos movimentos considerados alternativos (ERIBON, 1990, p. 242).

Um pouco antes das experiências em Berlim, o pensador francês toma o partido da não extradição de Klaus Croissant, o advogado do “bando de Baader”⁶⁷. Para Senellart, o caso Croissant constitui o

⁶⁶ O motivo da manifestação foi o apoio a um professor universitário, expulso da instituição de ensino por defender um livro considerado proibido.

⁶⁷ O bando *Baader-Meinhof* foi uma organização guerrilheira alemã de extrema-esquerda, fundada em 1970, na antiga Alemanha Ocidental, e dissolvida no ano de 1998. Foi um dos mais proeminentes grupos extremistas da Europa pós-Segunda Guerra Mundial, seus integrantes se autodescreviam como um movimento de guerrilha urbana comunista e anti-imperialista, engajado numa luta armada contra o que definiam como um “Estado fascista”. O advogado do bando havia pedido asilo político à França, pois corria o risco de condenação, na Alemanha, por ter dado apoio material aos acusados, extrapolando os direitos de defesa. Como

acontecimento principal, em fins de 1977, no que tange ao engajamento de Foucault. O advogado foi extraditado da França para a Alemanha em 16 de novembro. Os artigos e entrevistas de Foucault, desse período, revelam seu interesse por questões que gravitam em torno dos direitos dos governados, do pacto de segurança que liga o Estado à população e da relação da polícia com a população (SENEILLART apud FOUCAULT, 2008a, p. 501-505).

No Japão, em 1978, Foucault participa de debate, em Kyoto, com especialistas sobre a mística budista zen. Nesse evento, trata da questão da pastoral cristã, tema amplamente discutido no curso “Segurança, território, população”. Nessa temporada no Japão, visita instituições – um hospital psiquiátrico e uma prisão – e pronuncia conferências sobre diferentes temas, como: sexualidade e poder e a relação entre filosofia e poder (DEFERT apud FOUCAULT, 1999b, p. 50-51, SENEILLART apud FOUCAULT, 2008a, p. 505-506). No bojo dessas conferências, localizamos as temáticas desenvolvidas nas pesquisas genealógicas realizadas até então: a normalização, o poder disciplinar, a tecnologia da confissão, a biopolítica, os efeitos deletérios do Nazismo e do Stalinismo e as relações entre jogos de poder, verdade e contracondutas.

Retornando ao ano de 1977, Foucault é convidado a escrever no jornal italiano *Corriere della Sera*. O periódico propõe que o pensador francês produza artigos sobre cultura e filosofia, mas Foucault opta por realizar reportagens. Com esse espírito, viajará duas vezes para o Irã em 1978 – de 16 a 24 de setembro e depois, de 9 a 15 de novembro. No entanto, sua atenção ao que acontece no Irã já aparece em 1976, quando se associa a uma petição assinada por intelectuais e dirigentes do Partido Socialista, que visa a denunciar o silêncio das autoridades francesas em relação à violação dos direitos humanos naquele país. Além disso, ao final de 1977, fora alertado para que ficasse atento ao que se sucederia nas cidades religiosas do Irã – clara alusão ao desencadear da revolta

relata Eribon: “Quando Klaus Croissant é removido da cela para ser expulso, Michel Foucault se encontra diante da prisão de *La Santé* com algumas dezenas de pessoas para formar uma barreira simbólica. São violentamente dispersados pela polícia, e Foucault chega a fraturar uma costela.” Acrescenta o biógrafo: “Vê-se que Foucault não mede esforços para defender o advogado alemão. Ele se engaja realmente. Mas quer limitar seu combate a um estrito problema jurídico. Quer defender o advogado, porém não seus clientes. Não defenderia gente que considera ‘terrorista’.” Esta posição diferenciava-se da de Gilles Deleuze, que também se contrapôs a extradição. Temos aí, provavelmente, um dos motivos da ruptura entre os dois pensadores (ERIBON, 1990, p. 240-241).

iraniana⁶⁸.

Muito se dirá do entusiasmo de Foucault em relação à Revolução Islâmica no Irã. Não lhe pouparam críticas. Contudo, parte dos seus críticos parece negligenciar elementos importantes contidos nas posições do pensador à época. Primeiramente, Foucault, como tantos outros intelectuais, comungou da rejeição ao regime corrupto do monarca iraniano – xá Reza Pahlevi. Outro dado relevante – como destacou Defert – é o fato de que no Irã Foucault fora recebido pelo aiatolá liberal Shariat Madari (clérigo não alinhado às ideias de Khomeini, que queria substituir a monarquia por uma teocracia), o qual mais tarde entrou em conflito com o novo governo por incentivar a criação do Partido Republicano Popular e, por isso, terminou seus dias em prisão domiciliar. O pensador francês interessou-se, notadamente, pelas ideias do aiatolá sobre o “bom governo”⁶⁹.

Pouco depois de o xá deixar o poder e Khomeini retornar do exílio – no início de 1979 –, começam as execuções dos oponentes ao novo regime. Talvez o erro de Foucault não esteja no diagnóstico que fez da monarquia Pahlevi⁷⁰, nem do movimento de contraconduta que se instala no Irã em contraposição às práticas violentas e corruptas de seu

⁶⁸ Comenta Defert a respeito das duas viagens de Foucault ao Irã: “Ele acompanha Claire Braère e Pierre Blanchet, jornalistas do *Libération*, aos lugares mais pungentes do conflito. Dia 20, encontra em Qom, capital religiosa, o aiatolá Chariat Madari, então uma das personalidades religiosas mais importantes, liberal, defensor da tradição espiritual do xiismo. Sua análise impregna a percepção que Foucault tem dos acontecimentos. [...] Nesta época, o aiatolá Khomeini, exilado no Iraque, é ainda desconhecido no Ocidente. [...] Dia 9, segunda viagem de Foucault ao Irã. Esforça-se para rever os mesmos interlocutores que na época de sua primeira estada, para seguir a evolução de suas posições. Diz-se preocupado em saber como se constituem, hoje, as referências indispensáveis às existências coletivas fora da esfera do marxismo. Viagem a Abadan, onde há greve nas refinarias de petróleo. Emissários dos fedayin do povo lhe expõem as razões da reunião deles com Khomeini.” (DEFERT apud FOUCAULT, 1999b, p. 45-49, 52-53). Ver síntese dos acontecimentos que se sucederam no Irã no período entre 8 de janeiro de 1978 e 31 de março de 1979, in: Foucault (2010a, p. 211-212).

⁶⁹ Sobre o uso do controvérsio termo “espiritualidade política”, Senellart dá ênfase às seguintes considerações de Foucault: “O ‘governo islâmico’, escreve Foucault, não poderia designar ‘um regime político em que o clero desempenharia um papel de direção ou de enquadramento’, mas sim um duplo movimento de politização das estruturas tradicionais da sociedade, em resposta a problemas atuais, e de abertura de uma ‘dimensão espiritual’ na vida política.” (SENELLART apud FOUCAULT, 2008a, p. 507-509).

⁷⁰ Em “O xá tem cem anos de atraso”, de 1978, Foucault assevera: “Então, eu lhes peço, não nos falem mais, na Europa, das horas e infelicidades de um soberano moderno demais para um país bastante velho. O que é velho aqui no Irã é o xá: cinquenta anos, cem anos de atraso. Ele tem a idade dos soberanos predadores, ele tem o velho sonho de abrir seu país à laicidade e à industrialização. O arcaísmo, hoje, é seu projeto de modernização, suas armas de déspota, seu sistema de corrupção. O arcaísmo é o ‘regime.’” (FOUCAULT, 2010a, p. 223). Embora o tom das críticas pareça para muitos, ainda hoje, demasiado exagerado, cremos que Foucault ataca, aqui, sobretudo, o verniz de modernidade de uma monarquia despótica e corrupta.

governo, mas em não perceber os elementos (embrionários antes da ascensão de Khomeini) que culminam na radicalização do novo regime. Como reação às inúmeras críticas ao seu apoio à revolução islâmica, escreve um artigo-manifesto, publicado no *Le Monde*, no qual fala de temas como a sublevação, a espiritualidade e a subjetivação – estes contemplados nos cursos de 1978, 1979 e, num registro distinto, também naqueles ministrados no início da década de 1980 (ERIBON, 1990, p. 270-271).

Sem a pretensão de propor uma vinculação direta (causal) entre esses eventos e a produção teórica de Foucault à época, procuramos, aqui, sobretudo, pôr em relevo o seu “experimentalismo” intelectual e político⁷¹. Consideramos que a insistência de Foucault em inserir-se nesses efervescentes acontecimentos é, de certo modo, reveladora da atitude ético-política que adota em sua vida pública. A condição de intelectual que ele defende o leva a assumir os riscos do “dizer verdadeiro”, da “coragem da verdade”, em diferentes eventos⁷². Diga-se de passagem, tema ético-político desenvolvido nas pesquisas dos anos 1980 sobre a prática do governo de si e dos outros e da *parresia*.

Bem sabemos que os diversos modos de condução das condutas humanas capturam o interesse do intelectual francês nos últimos anos da década de 1970. Questões ligadas à emergência das novas tecnologias de governo caracterizam o cerne da investigação genealógica entre os anos de 1978 e 1979. A constituição da racionalidade política é inquirida, nesse momento, por meio de deslocamentos que visam trazer à tona a incidência dos efeitos individualizantes e totalizadores de poder sobre as pessoas, não circunscritos às matrizes da Soberania e do poder disciplinar.

O curso da racionalidade política moderna, conforme Foucault o concebe, não se reduz às consequências da constituição do Estado e do seu aparato jurídico. Assim sendo, procurar reconstituir os processos individualizantes e totalizadores de poder, responsáveis pela consolidação dos modos modernos de objetivação e subjetivação, faz com que o pensador francês discuta a emergência histórica do poder pastoral e da razão de Estado, anteriores à consolidação do Estado

⁷¹ Uma página não menos importante dessas experiências se dá na interlocução de Foucault com diversos parceiros intelectuais: Gilles Deleuze, Paul Veyne, François Ewald, por exemplo.

⁷² Por exemplo, nas várias experiências em que assume os riscos de agir e falar criticamente: por ocasião das visitas às instituições de saúde e segurança no Japão, mas também quando vive o constrangimento de ser um intelectual vigiado e punido pelas polícias na Alemanha ocidental e oriental ou quando realiza a cobertura jornalística da insurreição no Irã. Nestes momentos, aliás, seus proferimentos giram em torno das seguintes questões: as tecnologias estatais de governo, a ação dos governados, as tecnologias biopolíticas, as práticas de contraconduta.

liberal. Preocupado em analisar os efeitos dessa racionalidade e, assim, as positivities oriundas das tecnologias modernas de gestão da vida, o autor empreende, no curso “Segurança, território, população”, um deslocamento importante na investigação genealógica. Para discutir o fenômeno moderno de racionalização da vida, ele efetua, num primeiro momento, um recuo histórico na análise, pois reconhece que a singularidade das formas modernas de governamentalidade indica que o seu estudo não pode prescindir da discussão das tecnologias de governo anteriores à Ilustração. Desse modo, localiza na tradição judaico-cristã – não sem distinções importantes entre as práticas do judaísmo e do cristianismo – a emergência histórica de uma forma de poder individualizante, constituída com base na relação entre os pastores e o rebanho de fiéis. Cabe salientar que mesmo com a crise da pastoral cristã, na Idade Média ou depois, e com o advento das novas tecnologias de governo, o traço individualizante do poder reaparecerá, em certa medida, nas práticas modernas de poder. Analisemos, agora, como o pensador francês define o poder pastoral seguindo a evolução dos seus argumentos.

2.2 O PASTORADO HEBREU

Dirá Foucault que emerge no mundo antigo uma modalidade de governo – de condução da conduta dos outros – não oriunda das experiências políticas da Grécia Clássica ou de Roma. Essa se inscreve num outro contexto e modo de relação de poder, característicos das técnicas de governo inauguradas pela tradição judaico-cristã. Tal modelo arcaico de governamentalidade é denominado pelo pensador francês de poder pastoral⁷³. Começemos por destacar as nuances do pastorado hebreu enfocando as suas diferenças em relação às experiências religiosas e políticas dos gregos antigos⁷⁴.

São os hebreus, no mundo antigo, os responsáveis por desenvolver e ampliar o tema pastoral. O pastor hebreu exerce o poder

⁷³ Para a análise do poder pastoral, tomamos como referência principal as aulas ministradas no *Collège de France* entre 8 de fevereiro e 8 de março de 1978, bem como a conferência, do mesmo ano, intitulada ***Omnes et singulatin: para uma crítica da razão política***.

⁷⁴ Foucault salienta, contudo, que não se trata de reduzir, nestas análises, o tema do poder político à forma do Deus-pastor e do seu rebanho de crentes. Há muito mais o que considerar na sociedade judaica anterior à queda de Jerusalém (FOUCAULT, 2006a, p. 24). Cabe esclarecer também que a sua intenção nesse momento do estudo não é a de realizar uma discussão exaustiva da política e da religião na Grécia antiga.

mais sobre o seu rebanho do que sobre a terra⁷⁵. Em contrapartida, os deuses gregos eram pensados como possuindo a terra. Esta posse original determinava o modo de relação entre homens e deuses. Diferente disso, o que há de original nos hebreus é a relação do Deus-pastor com o rebanho de fiéis, pois o poder divino não se exerce sobre um território, mas sobre uma multiplicidade que está em movimento: “Deus dá, ou promete, uma terra ao seu rebanho.” (FOUCAULT, 2006a, p. 20-21). Enfatizando essas diferenças, Foucault dirá:

O poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território, é um poder que, por definição, se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro. O poder do pastor se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento. O deus grego é um deus territorial, um deus intra muros, tem seu lugar privilegiado, seja sua cidade, seja seu tempo. O Deus hebraico, ao contrário, é o Deus que caminha, o Deus que se desloca, o Deus que erra (FOUCAULT, 2008a, p. 166).

É o pastor que congrega, orienta e conduz o rebanho. Ele reúne suas ovelhas dispersas e evita que essas se percam. A existência do rebanho pressupõe a presença constante e a ação direta do pastor. Prática distinta, por exemplo, é a do grego Sólon que, como bom legislador, após dirimir conflitos na *Polis*, deixa como legado uma cidade autônoma, com leis sólidas e que subsista mesmo na sua ausência. No caso hebreu, é reservada ao pastor em qualquer tempo a incumbência de garantir a salvação do seu rebanho. Embora os gregos antigos concebiam a divindade como aquela que poderia salvar a cidade, e que um bom chefe seja por eles comparado a um timoneiro que salva sua embarcação dos perigos do mar, nada há na sua experiência política e religiosa que se assemelhe à relação pastoral do judaísmo.

Trata-se, no caso hebreu, de uma benevolência individualizada: o pastor cuida para que todas as ovelhas (*omnes*) e cada uma (*singulatim*) sejam, sem exceção, saciadas e salvas. E mais, caso fosse necessário, o pastor deveria abandonar o rebanho e partir em busca de uma ovelha desgarrada. Diversamente da caracterização que os gregos empregam

⁷⁵ Com exceção (positiva) de David e (negativa) dos maus reis, só Deus é considerado pelos hebreus como pastor.

aos seus deuses, o pastor hebreu deve estar presente no dia a dia do rebanho. Isto pode ser verificado no imperativo de que é “preciso tanto conduzi-lo a uma boa pastagem, quanto reuni-lo no curral.”⁷⁶ (FOUCAULT, 2006a, p. 26).

Como assinalamos, o pastor deve, ao mesmo tempo, cuidar do rebanho como um todo e das ovelhas individualmente. Essa caracterização do pastor hebreu é paradoxal nos seguintes aspectos. O paradoxo do pastor localiza-se justamente no fato de que ele deve, concomitantemente, tomar conta de todos e de cada um dos membros do rebanho (*omnes et singulatim*). Além disso, a intensidade do sacrifício por ele assumido não soluciona o seguinte impasse: o pastor, ao procurar salvar cada uma das ovelhas, individualmente, quando sai em busca de uma única que esteja perdida, fica obrigado a descuidar da totalidade do rebanho. Trata-se, como vemos, do “sacrifício de um pelo todo, sacrifício do todo por um, que vai estar [mais tarde] no cerne da problemática cristã do pastorado.” (FOUCAULT, 2008a, p. 173).

Outra diferença diz respeito ao exercício do poder como “dever”. O bom chefe grego deve tomar decisões tendo como meta o interesse de todos os cidadãos. Caso tenha de sacrificar-se por eles, há compensações, pois, como acreditam os gregos antigos, a esse chefe é concedido o dom da imortalidade. Já a benevolência pastoral não pressupõe esse tipo de recompensa destinada aos heróis. Por devoção, o pastor tudo faz pelo seu rebanho: preocupação constante, vigília constante⁷⁷. Isso reforça a tese de que o poder pastoral hebreu pressupõe, com as metáforas do Deus-pastor e do povo-rebanho, um tratamento individualizado a cada membro do rebanho de fiéis.

Subsidia a tese da distância entre o modelo de divindade dos gregos (e de sua organização político-social) e dos hebreus, o uso quase episódico da metáfora do pastor nos tratados políticos da Grécia⁷⁸.

⁷⁶ Quanto ao modo de inserção do pastor no rebanho, detalha Foucault: “Quer dizer, é verdade que o pastor dirige todo o rebanho, mas ele só pode dirigi-lo bem na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar. O pastor conta as ovelhas, conta-as de manhã, na hora de levá-las à campina, conta-as à noite, para saber se estão todas ali, e cuida delas uma a uma. Ele faz tudo pela totalidade do rebanho, mas faz tudo também para cada uma das ovelhas do rebanho.” (FOUCAULT, 2008a, p. 172).

⁷⁷ Sobre a questão da vigília por parte do pastor hebreu, Foucault salienta: “O tema da vigília é importante. Leva a destacar dois aspectos do devotamento do pastor. Em primeiro lugar, ele age, trabalha e contrai despesas para aqueles a quem alimenta e que estão dormindo. Em segundo lugar, ele vela por eles. Presta atenção a todos, sem perder de vista nenhum deles. Ele é levado a conhecer seu rebanho no conjunto e em detalhe.” (FOUCAULT, 2006a, p. 25-26).

⁷⁸ Sustenta o pensador francês que a temática pastoral também não está presente na literatura política da Roma antiga.

Diferente das sociedades orientais (Egito, Assíria e Judeia),⁷⁹ os gregos e posteriormente os romanos pouco sabiam da vinculação entre as figuras da divindade, do rei ou do chefe e a metáfora do pastor que é seguido por um rebanho. Contudo, verificam-se algumas exceções na literatura política grega⁸⁰. Dentre elas, parece sobressair-se o diálogo de Platão produzido no interregno entre as escritas de **A república** e **Leis**. Trata-se de **Político**.

2.3 UMA EXCEÇÃO NO PENSAMENTO GREGO: POLÍTICO, DE PLATÃO

Ao tratar do **Político**, Foucault dirá que ele se perde em suas intermináveis subdivisões; Castoriadis, por sua vez, observa que a estrutura do diálogo é demasiado estranha, pois apresenta e abandona diferentes definições do político⁸¹. Em vez de reduzir sua importância, o interesse desses pensadores contemporâneos sobre o diálogo só evidencia o quanto esse texto platônico é hermético, complexo e de conteúdo valioso para o pensamento político. Começemos por apresentar algumas noções contidas no diálogo platônico⁸².

O **Político** começa apresentando duas definições do melhor governante para *Polis*. São elas: o político (homem régio) como pastor humano e como tecelão⁸³. Ambas, contudo, são descartadas por Platão

⁷⁹ Sobre o hino egípcio de Amon-Rá, Foucault destaca: “A associação entre Deus e rei aparece naturalmente, pois ambos desempenham o mesmo papel: o rebanho que eles vigiam é o mesmo; o pastor real tem a guarda das criaturas do grande pastor divino. ‘Ilustre companheiro de pastagem, Tu que cuidas da tua terra e a nutre, pastor de toda abundância [...]’” (FOUCAULT, 2006a, p. 20).

⁸⁰ Entre as exceções, Foucault menciona os poemas homéricos e os textos da tradição pitagórica (FOUCAULT, 2008a, p. 182-184). Destacamos que há interpretações diversas sobre a quase inexistência da metáfora do pastor na literatura política grega, o que revela certa divergência no tratamento do tema.

⁸¹ Nesta apresentação de algumas das teses de **Político**, utilizamos, além do próprio diálogo, o estudo de Cornelius Castoriadis intitulado **Sobre o político de Platão**. O livro é resultado dos seminários que o pensador grego apresentou, em 1986, na *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS). Embora com menor frequência, recorremos também às considerações de Victor Goldschmidt sobre o pensamento platônico.

⁸² A tradução para o português do **Político** realizada por Jorge Paleikat e João Cruz Costa mantém a paginação presente em J. Burnet e L. Robin, que remonta à tradição dos manuscritos medievais, e é acrescida de paginação própria. Para as referências diretas de **Político**, manteremos as duas paginações contidas na tradução brasileira.

⁸³ Os personagens do **Político** são: Sócrates, Teodoro, o Estrangeiro e Sócrates (o jovem). No que tange a sua organização, **Político** contém, além das duas definições, três digressões e oito incidentes. A estrutura do diálogo é a seguinte: Preâmbulo; Primeira definição: O pastor divino; Incidente 1: Distinção espécie-parte; Incidente 2: Divisão subjetiva; Digressão 1: O mito do reino de Cronos; Incidente 3: O paradigma e os elementos; Segunda definição: O

por serem consideradas pouco consistentes. Explicando melhor, o tema do pastor aparece na primeira definição do político e é rapidamente abandonado pelo filósofo grego. Já a segunda definição compara o político à figura do tecelão⁸⁴.

Conforme o paradigma da tecedura (“arte de trabalhar a lã”), o político é concebido como aquele que tece as artes necessárias à vida da cidade⁸⁵. Platão, no entanto, não tarda a indicar que a sua caracterização como tecelão é insuficiente na definição do governante, pois o essencial não é a diferenciação entre as diversas ocupações dos sujeitos na cidade supostamente bem orientada pelo político, mas a distinção entre as diferentes faculdades da alma.⁸⁶

Os limites atribuídos às duas primeiras abordagens conduzem o filósofo a propor na terceira digressão outra definição: o político como *epistêmôn*⁸⁷. Conforme essa caracterização, o político é aquele que possui o conhecimento (o verdadeiro saber) e, portanto, sabe o que cada um deve fazer na cidade. É tarefa do *epistêmôn* determinar para cada cidadão que participa da vida da *Polis* o que é justo fazer e o que deve ser evitado. A crença de que a cidade deva ser governada, à revelia da lei e do consentimento dos cidadãos, pelo “homem régio” que possui a ciência verdadeira (uma espécie de déspota superesclarecido),⁸⁸ também

tecelão real; Incidente 4: Causa própria/causa comitante; Incidente 5: Medida própria/medida relativa; Incidente 6: O exercício dialético como objeto do diálogo; Digressão 2: A forma dos regimes; Digressão 3: A ciência, única base do político; Digressão 2 bis: A forma dos regimes (retomada); Incidente 7: As artes servidoras de outras artes; Incidente 8: A diversidade das virtudes (CASTORIADIS, 2004, p. 61).

⁸⁴ Conforme Castoriadis, o paradigma da tecelagem é utilizado de três formas que não são, entre si, congruentes e convergentes: “1) Há as diferentes artes que são necessárias para a vida da cidade, e presume-se que o político deve saber combiná-las não nele mesmo, mas na existência da cidade. 2) Há as artes quase políticas auxiliares, como a estratégia, a retórica, e o político deve saber subordiná-las a si e dizer-lhes o que devem executar. 3) Por fim, há os diferentes componentes da virtude e os temperamentos humanos, com os quais o político deve saber fazer uma mistura harmoniosa (esse terceiro caso estando, aliás, em um nível completamente diferente dos precedentes).” (CASTORIADIS, 2004, p. 87).

⁸⁵ Argumenta Platão: “Pois que demos o nome de política à arte que se ocupa da *pólis*... [...] Tecer, afinal, consiste em entrelaçar. [...] tudo isso tomado em conjunto constitui verdadeiramente o trabalho da lã, e nós sempre distinguimos universalmente duas grandes artes: a arte de unir e a arte de separar.” (PLATÃO, 1972, 279e; 281a; 282b, p. 234, 235, 237).

⁸⁶ O paradigma da tecelagem é retomado ao longo do diálogo, mas, no resgate da definição, Platão lhe atribui outros contornos (CASTORIADIS, 2004, p. 59-60).

⁸⁷ As três digressões desenvolvem os seguintes temas: “a primeira, sobre o mito da época de Cronos; a segunda, sobre as formas dos regimes e sua avaliação; **a terceira, central, que contém a ideia de que somente a ciência define o homem político ou homem régio.**” (CASTORIADIS, 2004, p. 170). Os grifos são nossos. Sobre a evolução do conceito de *epistêmôn* no diálogo, cf. Platão (1972, 292a–300c, p. 248–257).

⁸⁸ Atenemos para o desenvolvimento do diálogo: “ESTRANGEIRO: E quer governem a favor ou contra a vontade do povo; quer se inspirem ou não em leis escritas; quer sejam ricos ou

não encontra assento no desenvolvimento do diálogo. Isso porque, na impossibilidade de que exista o político perfeito para bem governar a cidade, passa a ser considerada a hipótese do governo por intermédio das leis. Menos afeito, em **Político**, aos modelos utópicos – mas sem abrir mão da ideia de que possam existir homens que possuam ciência e virtude –, Platão opta pelo poder exercido por meio das leis, em substituição à tese do poder absoluto de um chefe político⁸⁹ (PLATÃO, 1972, 300a-c; 301d, p. 256-257, 258).

Vê-se que, após a refutação das primeiras definições, a temática central, expressa de maneira secundária no diálogo, emerge em forma de enigma: no terceiro incidente, Platão introduz a noção de dialética⁹⁰. Embora sustente que o seu problema é encontrar a melhor definição do político, ganha centralidade no texto o exercício da dialética – aliás, o **Político** num todo pode ser lido como um exercício dialético.

A “justa medida”, por sua vez, possibilita, explica e legitima a dialética e a arte política⁹¹ (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 249). A correlação entre dialética e política (com ênfase no caráter pedagógico da primeira, haja vista a sua importância na *paideia*) transparece na concepção platônica de que a melhor forma de governo – realizável – seja um misto de elementos da monarquia (liderança política) e da

pobres, é necessário considerá-los chefes, de acordo com o nosso atual ponto de vista, desde que governem competentemente por qualquer forma de autoridade que seja. [...] ESTRANGEIRO: Necessariamente, pois, parece que entre todas as constituições, esta será absoluta e unicamente a exata, na qual os chefes seriam possuidores da ciência verdadeira e não de um simulacro de ciência; e esses chefes, quer se apoiem ou não em leis, quer sejam desejados ou apenas suportados, pobres ou ricos, nada disso assume a menor importância na apreciação desta norma exata.” (PLATÃO, 1972, 293a; 293c, p. 249-250).

⁸⁹ Diferentemente da resposta dada em **A república**, nesse diálogo Platão faz a opção pelo governo das leis e não pelo governo dos homens (tidos como os mais racionais e, assim, os mais preparados para bem governar a cidade). Vejamos, na síntese proposta por Castoriadis, como Platão classifica as formas de governo segundo a presença ou ausência de leis: “Um governo segundo as leis é a verdadeira monarquia; sem as leis, tirania; vários governando segundo as leis é uma oligarquia bem regrada, sem as leis, uma oligarquia tirânica; a multidão governando com as leis será uma democracia tolerável, sem leis, uma democracia deplorável (Platão antecipa um pouco a ideia de democracia despótica em Tocqueville).” (CASTORIADIS, 2004, p. 206). No que tange ao caráter menos utópico revelado nas páginas de **Político**, parecem bastante pertinentes as seguintes considerações de Goldschmidt: “Os Diálogos não alcançam jamais o próprio Bem. Eles produzem uma manifestação sua, um aspecto, um modo de revelação do qual se podem desenvolver consequências que se reportam ao tema proposto.” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 256).

⁹⁰ Para acompanhar o desenvolvimento do conceito de dialética, cf. Platão (1972, 285d- 291c, p. 241-247).

⁹¹ Ao sustentar a importância do estabelecimento de paradigmas na investigação do político, Platão revela a pertinência, na trama do diálogo, de procurar a “justa medida” na formação de cidadãos, governantes e constituições (PLATÃO, 1972, 283c-285c; 309c-311c, p. 238-241, 266-269).

democracia (lei, aspectos da representação e participação política...).⁹² É elucidativa do valor da dialética e das leis no modelo político proposto em escritos posteriores à obra **A república**, a seguinte exposição de Goldschmidt:

[...] não há união pessoal entre o filósofo e o autocrata: o **Político** e as **Leis** colocam os governantes sob a autoridade da constituição escrita. Quanto aos dialéticos soberanos da **República**, são tão inconcebíveis como um Demiurgo modelando o Universo unicamente segundo as exigências da Razão, sem preocupar-se com persuadir a Necessidade. Não é menor verdade, porém, que o legislador, nos limites impostos pela matéria social e pela tradição, inspira-se unicamente na razão, quando Platão descreve o político ideal, ele se compraz em mostrar o quanto sua ação, vista do exterior, parece arbitrária e caprichosa. Tema freqüente na filosofia platônica: fazendo-nos sair da Caverna, a dialética inverte nossos valores costumeiros e faz-nos distinguir o que tínhamos o hábito de confundir: as imagens e as realidades, o sofista e o filósofo que se assemelham como o lobo e o cão. Ver em Platão, como se tentou ainda recentemente, o precursor e o teórico da tirania, é ter em bem pouca conta a qualidade fundamental do dialético: saber distinguir as semelhanças e as diferenças (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 122-123).

Muito mais poderia ser dito dos desdobramentos desse belo diálogo platônico, mas, por ora, em vista dos nossos propósitos, retomaremos a primeira definição, só mencionada anteriormente: o político como pastor. Como dissemos, Platão propõe essa definição e logo a abandona. Vejamos, com base em Castoriadis, quais argumentos desautorizam a proposição de que o melhor político, na *Polis*, possa ser um pastor de homens. Primeiro, ocupar-se da educação e da nutrição das

⁹² Como explica Castoriadis, embora em alguns momentos do diálogo Platão ofereça uma interpretação caricata da democracia, termina por considerar: “1) que a multidão seja capaz de distinguir o mau do bom conselho, 2) e que depois de tentativas e experiências ela seja capaz de aprender.” No Seminário de 30 de abril de 1986, o pensador contemporâneo acena para a possibilidade, como uma das consequências contidas em **Político**, de que a multidão possa superar a condição de rebanho por meio de um processo de autoinstituição democrática permanente (CASTORIADIS, 2004, p. 222, 250).

pessoas na *Polis* não é uma tarefa exclusiva do político – que diga respeito exclusivamente à arte política –, até porque há outros membros da cidade que a realizam. Segundo, o verdadeiro pastor assume a incumbência de ocupar-se com tudo o que tem relação com a vida do seu rebanho; já o político não objetiva tal propósito. Terceiro, há uma diferença de natureza entre o pastor e o rebanho. Assim sendo, se houvesse um pastor de humanos, ele deveria ser de natureza diferente do “rebanho de homens”. Portanto, ele só poderia ser um pastor divino. Salientamos que esta inferência vem acompanhada, na trama do diálogo, da narrativa mítica da era de Cronos: momento no qual teriam existido os deuses pastores⁹³ (CASTORIADIS, 2004, p. 53).

A finalidade da definição do político como pastor é, sobretudo, a de introduzir no diálogo o mito do reino de Cronos. Dito de outro modo, a proposição do político como pastor é tão somente um artifício (falsamente sugerido) que teria como único objetivo a introdução de uma narrativa mítica: se existiram pastores de humanos, eles eram deuses e não homens. O pastorado divino não ocorre na época dos homens, mas durante o reinado de Cronos⁹⁴.

Conforme Foucault, a metáfora do pastor como caracterização do governante é uma temática de pouca relevância na literatura política da antiguidade e o **Político** aparece, nesse *corpus* teórico, como uma exceção⁹⁵. Diga-se a respeito, Platão insere, já nas primeiras páginas do diálogo, a seguinte questão: pode a política corresponder à forma da relação pastor-rebanho? Foucault percebe claramente que a resposta do pensador grego à questão perpassa todo o diálogo, pois o **Político** num todo indica a negação dessa perspectiva (FOUCAULT, 2008a, p. 187). Não é difícil constatar que o texto platônico (em consonância com o que constata Foucault) revela: (1) que a metáfora da relação pastor-rebanho não corresponde à prática política e (2) que o governante não se assemelha a um pastor (PLATÃO, 1972, 258b-277c, p. 208-232).

Dirá Foucault que a refutação da tese do pastor como sinônimo de governante é fundamentada, no diálogo platônico, em quatro pontos:

a) Primeiramente, com base no método da divisão. Esse instrumento possibilita classificar e dividir os diversos animais (entre

⁹³ O desenvolvimento dos três argumentos expostos por Castoriadis pode ser localizado in: Platão (1972, 267c-274e, p. 220-229).

⁹⁴ A hipótese da existência de tais pastores divinos pressupõe a tese de que “eles pertencem a um outro ciclo do mundo, o ciclo inverso, o ciclo que é definido pelo reino de Cronos.” (CASTORIADIS, 2004, p. 74-75).

⁹⁵ Sobre outras referências à metáfora do pastor no pensamento platônico, cf. Foucault (2008a, p. 185-187).

eles, os homens: domésticos, pacatos, que vivem na terra...). Todavia, o texto se perde em suas diversas subdivisões. Prova disso, a invariante “magistrado = pastor” permite múltiplas classificações do objeto do pastorado, sem, contudo, avançar na definição do que significa a “arte de prescrever”, função atribuída ao político (leia-se: arte de ordenar e transmitir as ordens que ordena). A metáfora do pastor pouco acrescenta, assim, à investigação do fenômeno político, pois aborda exclusivamente as variações possíveis nas classificações, sem qualquer revelação substantiva da natureza do político (FOUCAULT, 2008a, p. 189-190).

b) Segundo ponto, o **Político** mostra a diversidade (“variações”) do que fora admitido como “invariante”. Afirmar-se sobre o pastorado: 1) há um único pastor (que é central para o rebanho) e não vários. 2) O pastor deve cuidar integralmente de suas ovelhas. Na aplicação da metáfora ao político, a unidade do pastor (sua centralidade e importância) é desacreditada. E mais, diferentemente do pastor, o homem régio possui rivais e esses também reúnem as condições para prover a *Polis* daquilo que ela necessita. O que faz com que a metáfora do pastor possa ser aplicada não somente aos políticos, mas também, por exemplo, ao médico, ao agricultor, ao ginasta, ao pedagogo⁹⁶.

c) No terceiro ponto, parte-se da seguinte questão: tendo em vista a inadequação da metáfora do pastor na definição do político, como recuperar a essência do político? Como vimos, em resposta a essa problemática, Platão introduz a narrativa mítica no diálogo. Ao final do ciclo de felicidade proposto na era de Cronos, os deuses deixam de ser pastores onipresentes e, aos poucos, desvanece-se a sua determinação sobre os viventes. Nesse momento, os homens políticos fazem-se necessários. Eles não estão acima dos cidadãos, não são de outra natureza como os deuses na época de Cronos, portanto, não são considerados pastores⁹⁷.

⁹⁶ Em síntese: “Tínhamos, pois, uma invariante, admitida de saída: o magistrado é o pastor. Faz-se variar a série dos seres sobre os quais se exerce o poder do pastor, tem-se uma tipologia de animais, a divisão não pára. Retomemos portanto a análise do pastor, em que ela consiste – e nesse momento veremos proliferar toda uma série de funções que não são funções políticas. Temos, portanto, de um lado, a série de todas as divisões possíveis nas espécies animais, de outro lado, a tipologia de todas as atividades possíveis que, na cidade, podem ser relacionadas à atividade do pastor. O político desapareceu. Onde a necessidade de retomar o problema.” (FOUCAULT, 2008a, p. 191).

⁹⁷ Explica Foucault: “Eles [os pastores divinos] não são mais, verdadeiramente, os pastores onipresentes, imediatamente presentes, como eram na primeira fase da humanidade. Os deuses se retiraram e os homens são obrigados a se dirigir uns aos outros, isto é, necessitam de política e de homens políticos. Mas, e aqui também o texto de Platão é muito claro, esses homens que agora se encarregam dos outros homens não estão acima do rebanho, como os deuses podiam

d) O quarto e último ponto (que não está desvinculado dos anteriores) parte do pressuposto de que a política (o político) só entra em cena com a extinção da divindade-pastor. Com base nesse dado o texto platônico proporia a questão da natureza e das atribuições do homem político: em que consiste a arte de dar ordens aos demais? Sobre esse ponto, lembremos que Platão propõe uma segunda definição do político – o homem político como tecelão – visando substituir o modelo do pastor, o que faz com que o diálogo tome novos rumos no seu desenvolvimento.

Ainda que Platão conceba a aplicação da metáfora do pastor a outros setores da vida, fica claro que o seu objetivo com o desenvolvimento do tema pastoral é tão somente refutá-lo como paradigma político do melhor governante. Em síntese, assevera Foucault:

Creio que temos aí, nesse texto [Político], a rejeição formal do tema do pastorado. Não se trata em absoluto, para Platão, de dizer que o tema do pastorado deve ser inteiramente eliminado ou abolido. Trata-se, sim, de mostrar justamente que, para ele, se pastorado há, só pode ser naquelas atividades menores, sem dúvida necessárias à cidade, mas subordinadas em relação à ordem política, que são a atividade por exemplo do médico, do agricultor, do ginasta, do pedagogo. Todos esses podem ser, de fato, comparados a um pastor, mas o homem político, com suas atividades particulares e específicas, não é um pastor (FOUCAULT, 2008a, p. 194-195).

Em suma, o uso episódico do tema do pastorado na literatura política grega é visto por Foucault como uma evidência de que a história do pastorado, como modalidade de governo (leia-se: governo das almas) e prática institucional, só emerge, como veremos a seguir, na tradição cristã.

estar acima da humanidade. Fazem parte dos homens, logo não se pode considerá-los pastores.” (FOUCAULT, 2008a, p. 192-193).

2.4 O PODER PASTORAL CRISTÃO: O GOVERNO DAS ALMAS COMO PRÁTICA DE INDIVIDUALIZAÇÃO

Os temas hebraicos que giram em torno do pastorado sofrem alterações consideráveis na literatura cristã dos primeiros séculos. O cristianismo dá outros contornos ao pastorado e, ao enriquecê-lo e institucionalizá-lo, transforma-o numa nova arte de conduzir, guiar e controlar os homens. Na prática pastoral cristã, o pastor assume a incumbência de seguir suas ovelhas acompanhando-as em todos os seus passos, encarregando-se delas, individual e coletivamente, por toda vida⁹⁸.

Em termos esquemáticos, Foucault destaca alguns pontos que, em tese, poderiam caracterizar o conjunto de novidades introduzidas pelo pastorado cristão. Primeiro, a relação com a salvação. O pastorado cristão teria como principal objetivo guiar os indivíduos e a comunidade à salvação. Segundo, diz respeito à lei. Para que os indivíduos e a comunidade alcancem a salvação, o pastorado deve garantir que eles se submetam ao que é estabelecido como ordem, mandamento e vontade divina. Terceiro, concerne à relação do pastorado com a verdade. As escrituras sagradas têm importância decisiva na religião cristã. Ascender à salvação e submeter-se às leis pressupõem, portanto, aceitar, crer e professar uma verdade (“revelada”) contida nos textos sagrados. Em resumo: “Relação com a salvação, relação com a lei, relação com a verdade. O pastor guia para a salvação, prescreve a lei, ensina a verdade.” Contudo, claro está para o pensador francês que esse esquema não contempla o que de fato caracteriza a especificidade e a originalidade do pastorado cristão (FOUCAULT 2008a, p. 220-221).

Procurando nuançar as práticas pastorais que emergem no cristianismo antigo, Foucault elabora, com base nos três eixos apresentados, uma taxonomia mais completa, abrangente e complexa⁹⁹. A classificação proposta evidencia que os elos de reciprocidade entre o

⁹⁸ Dessa literatura cristã, Foucault destaca os autores: Crisóstomo, Cipriano, Ambrósio, Jerônimo, Gregório, Cassiano e Bento. Quanto ao foco destas pesquisas, dirá o pensador francês: “O que eu gostaria de mostrar é que o pastorado cristão, tal como se institucionalizou, se desenvolveu e foi pensado essencialmente a partir do século III, é de fato bem diferente da pura e simples retomada, transposição ou continuação do que pudemos identificar como tema principalmente hebraico ou oriental. Creio que o pastorado cristão é absolutamente, profundamente, diria quase essencialmente diferente desse tema pastoral que já tínhamos identificado.” (FOUCAULT, 2008a, p. 218-219).

⁹⁹ Essa classificação aparece de forma resumida na conferência *Omnes et singulatim: para uma crítica da razão política*, e é aprofundada na aula ministrada em 8 de fevereiro de 1978 no *Collège de France*.

pastor e o rebanho no cristianismo diferem das relações pedagógicas e políticas da Grécia clássica e não podem ser reduzidos ao modelo hebraico. Levando isso em consideração, propõe Foucault:

1) **Tema da salvação:** a) Princípio da responsabilidade analítica: distribuição numérica e individual pela qual o pastor presta contas de todas as ovelhas, de todos os atos de cada uma das ovelhas. b) Princípio da transferência exaustiva e instantânea: no dia do juízo final o pastor deverá prestar conta dos méritos e deméritos de todas e de cada uma das ovelhas. Trata-se de uma transferência exaustiva e instantânea destes méritos e deméritos da ovelha ao pastor. c) Princípio da inversão do sacrifício: o pastor cristão se desencaminha com suas ovelhas, por suas ovelhas e também no lugar delas. Depreende-se disso que “para salvar suas ovelhas, o pastor tem de aceitar morrer.” Em relação a esse ponto, indica Foucault que o surgimento da prática da direção de consciência (tema que aprofundaremos adiante) atualiza a questão da transferência entre rebanho e pastor¹⁰⁰. E mais, quando aceita o perigo de morrer para salvar a alma dos outros, quando fica exposto aos perigos e pode sucumbir pelos outros, é que o pastor será salvo. d) Princípio da correspondência alternada: o mérito do pastor está também no fato de ter ele lutado incessantemente contra os perigos gerados pelo desregramento das ovelhas. O que faz com que, em determinadas situações, ele precise lutar contra o seu próprio rebanho. A sua salvação implica a aceitação desses desafios. Entretanto, as fraquezas do pastor também podem contribuir para a salvação do rebanho. Trata-se, como podemos observar, de um duplo paradoxo pelo qual a salvação do pastor e do rebanho pode ser alcançada¹⁰¹. Em síntese, no que tange ao tema geral da salvação, há algo de específico no cristianismo, não encontrado de maneira similar nos gregos antigos nem nos hebreus, que é a sua economia de deméritos e méritos:

O pastor cristão age numa sutil economia do

¹⁰⁰ Na aula de 22 de fevereiro de 1978, Foucault dirá: “Trata-se [na direção de consciência] do seguinte: aquele que dirige a consciência do outro, aquele que explora os recônditos dessa consciência, aquele a quem se confiam os pecados que foram cometidos, as tentações a que se está exposto, aquele portanto que deve enxergar, constatar, descobrir o mal, será que não vai, precisamente, ser exposto à tentação, será que esse mal que lhe relatam, esse mal de que ele vai aliviar a consciência do seu dirigido pelo próprio fato de este tê-lo expandido [érogé], não vai exp[ô-lo] à tentação?” (FOUCAULT, 2008a, p. 226-227).

¹⁰¹ Atentemos à indicação de Foucault: “Por isso, São Bento diz: ‘Se seus subordinados são indóceis, é então que o pastor será absolvido.’ E, inversamente, pode-se dizer também, e de maneira igualmente paradoxal, que as fraquezas do pastor podem contribuir para a salvação do rebanho, assim como as fraquezas do rebanho podem contribuir para a salvação do pastor.” (FOUCAULT, 2008a, p. 227).

mérito e do demérito, uma economia que supõe uma análise em elementos pontuais, mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, ações de apoio entre elementos contrários, em suma, toda uma economia detalhada dos méritos e dos deméritos, entre os quais, por fim, Deus decidirá (FOUCAULT, 2008a, p. 228-229).

2) Tema da Lei. O pastor cristão não é o homem da lei, não é aquele que necessariamente dita a lei como o fará o pastor hebreu, mas tampouco se assemelha a um líder (político, mestre, filósofo...) da Grécia clássica. Um paralelo com a experiência grega auxilia na melhor compreensão desse ponto. No período clássico, os cidadãos gregos aceitavam a direção de outrem nas seguintes situações: quando era definida por lei (através das injunções da cidade) ou por meio da persuasão de outro cidadão, que poderia ser um magistrado, pedagogo ou filósofo. Em outros termos, podemos dizer que os gregos antigos respeitam as leis da cidade (decisões da assembleia, sentenças dos magistrados...) e também alguém em particular desde que represente a todos.

Estes dois momentos nos quais verificamos a anuência dos cidadãos gregos diferem substancialmente da obediência tal qual se verificará no pastorado cristão. Com o pastorado, o cristianismo antigo inaugura uma relação centrada na obediência e esta, por sua vez, revela traços singulares não localizados em outras práticas religiosas do mundo antigo. No pastorado cristão “a obediência [emerge] como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma.” A propósito (como dissemos), diferentemente do judaísmo, o cristianismo não é uma religião da lei, mas da vontade de Deus que se revela a cada fiel em particular. Deduz-se, então, que o pastor cristão não é o legislador severo ou mesmo um implacável executor de leis universais. Sua interferência, aliás, fica circunscrita ao espaço do rebanho. Sua ingerência é de natureza conjuntural e, por meio dela, realiza a tarefa de tratar, no rebanho, de cada uma das ovelhas segundo o seu caso particular. Em vez de um laço universal pela lei forma-se, assim, com o pastorado cristão, uma relação individualizada, na qual a dependência integral determina o vínculo da ovelha com aquele que a dirige (FOUCAULT, 2008a, p. 230-231). Por dependência integral Foucault quer indicar três coisas:

a) Uma relação de submissão: não à lei, à ordem ou a algum princípio atribuído exclusivamente à razão, mas a um indivíduo. Trata-

se da submissão de um indivíduo (crente, fiel...) a outro indivíduo (abade, superior, mestre dos noviços). Essa relação individual entre um indivíduo que dirige e outro que é dirigido é condição e princípio da obediência cristã. No limite, a perfeição na obediência não está na razoabilidade da ordem, ou por esta implicar uma missão importante, mas por ser acatada mesmo quando se reconhece que ela não passa de um imperativo absurdo. Além disso, deve-se obedecer mesmo quando a ordem é contrária à lei¹⁰². Este último aspecto corrobora a tese de que a obediência pastoral, no cristianismo antigo, não se reduz à observância da lei.

b) No cristianismo antigo a dependência integral indica uma relação não finalizada. Diferentemente disso, quando um grego aceita para si os cuidados de um “outro” (médico, professor, filósofo...), objetiva sempre alcançar um resultado, ou seja, tem em mente uma finalidade. E mais, na Grécia essa relação respeita determinados limites: em algum momento será suspensa ou até invertida. Diversamente, no cristianismo antigo a relação não apresenta limites de tempo, não corresponde, por exemplo, a uma etapa pedagógica ou a uma fase da vida. Conforme a lógica pastoral, obedece-se sempre visando alcançar um estado de obediência próprio daquele que possui a virtude da humildade. A propósito, Foucault salienta que: “Ser humilde, no fundo, é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim.” Assim sendo, a finalidade da obediência é, sobretudo, a renúncia definitiva de toda vontade própria, é a mortificação da vontade: a intenção de que só permaneça a vontade de não ter vontade¹⁰³. Isso fica

¹⁰² Foucault explica: “A obediência cristã, a obediência da ovelha a seu pastor é portanto uma obediência integral de [um] indivíduo a um indivíduo. Aliás, aquele que obedece, aquele que é submetido à ordem, é chamado de *subditus*, literalmente, aquele que é destinado, dado a outro e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste. É uma relação de servidão integral.” (FOUCAULT, 2008a, p. 232-234).

¹⁰³ Mesmo não aprofundando o tema, há aproximações possíveis entre estas considerações de Foucault sobre a desqualificação da vontade humana operada pelo pastorado cristão (a virtude da humildade – o seu valor – está na negação da vontade: oposição entre humildade e vontade), e as análises de Nietzsche sobre a transformação dos valores realizada pela tradição judaico-cristã. Em relação a Nietzsche, o aforismo 195 de **Além do bem e do mal**, por exemplo, parece confirmar esta perspectiva: “Os judeus – um povo ‘nascido para a escravidão’, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, ‘o povo eleito entre as nações’, como eles mesmos dizem e creem – os judeus realizam esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava da moral*.” (NIETZSCHE, 1998b, p. 95). Atenemos para as semelhanças entre a noção de “humilde”, apresentada por Foucault, e a de “pobre” tal qual

evidenciado na transformação do conceito grego de *apatheia* operada pelo cristianismo.

Com base no pensamento grego, a *apatheia* pode ser entendida como o domínio que o sujeito exerce sobre suas paixões por intermédio do exercício da razão¹⁰⁴. Na cultura helênica, a *apatheia* significa a ausência de paixões. Esse estado só é alcançado, contudo, quando o sujeito supera a condição de passividade ante os desejos, os apetites (banindo de si a *hybris*)¹⁰⁵, por eliminar os movimentos (“forças”) de desmedida, de excesso e de desordem que podem afligir sua alma, seu corpo e o mundo que o cerca. Já no cristianismo a renúncia aos prazeres ganhará outro sentido. A ênfase no caráter pernicioso do “egoísmo” – tido como uma vontade singular do indivíduo – bem exemplifica essa mudança. O *pathos* no cristianismo é considerado como a vontade do indivíduo exercida sobre si e para si mesma. A *apatheia*, nesse caso, deve libertar o cristão de sua vontade singular¹⁰⁶.

c) Por fim, instaura-se no pastorado cristão um campo generalizado de obediência no qual aquele que comanda (pastor, abade, bispo) exerce sua função não por motivações pessoais, mas porque é ordenado a assumir tal incumbência. Trata-se, como vemos, do estabelecimento de um campo generalizado de obediência no qual a ovelha obedece incondicionalmente e o pastor que recusa comandar só exerce sua função por se considerar também um comandado.

Para Foucault, a experiência da submissão, própria do pastorado cristão da antiguidade, desqualifica a prática antiga da liberdade e, portanto, das formas de domínio de si sobre si e sobre os outros por parte dos sujeitos. É um modo de individualização que não visa à afirmação do sujeito, a sua autoconstituição ou ao governo de si mesmo. Pelo contrário, implica a sua desqualificação e destruição. A seu ver, o

aparece no aforismo nietzschiano.

¹⁰⁴ O termo grego *apathês* pode apresentar dois sentidos: metafísico (impassível = que não pode receber qualquer afeição) e moral (insensível = livre das paixões. Este estado é denominado de *apatheia*: impassibilidade, apatia). A noção de *apatheia* (sentido moral) é encontrada, sobretudo, nos estoicos (stoïque, em francês, significa impassível). Epicteto dirá que o filósofo torna-se sábio quando se livra das paixões. Plotino, por sua vez, considera que os demônios podem ter sofrimentos causados por sua parcela irracional; já o sábio alcança a insensibilidade (GOBRY, 2007, p. 22).

¹⁰⁵ Para os gregos antigos a *hybris* indicava qualquer violação da norma da medida, ou seja, dos limites que o homem deve encontrar nas relações com os demais, com os deuses e com a ordem das coisas. Por exemplo, a injustiça é uma forma de *hybris*, isto porque é considerada na cultura helênica uma transgressão dos justos limites relativamente aos outros homens (ABBAGNANO, 1982, p. 495).

¹⁰⁶ No aprofundamento da distinção entre *apatheia* grega e cristã, cf. respectivamente: Foucault (2006a, p. 35-37) e Foucault (2008a, p. 234-236).

pastorado como governo das almas instaura “um campo de obediência generalizada, fortemente individualizado em cada uma das suas manifestações,” sendo, pois, “sempre instantâneo e limitado, e tal que mesmo os pontos de domínio nele presentes ainda são efeitos de obediência.” (FOUCAULT, 2008a, p. 237).

3) **Tema da verdade:** Num primeiro momento, o problema da verdade no pastorado cristão parece não estar tão distante da questão pedagógica (do ensino) na Grécia clássica¹⁰⁷. Entretanto, há duas novidades no pastorado cristão: a) o ensino deve ser uma direção da conduta humana. A vida cotidiana das ovelhas deve ser acompanhada e observada pelo pastor que, por sua vez, deve formar um saber sobre o comportamento dos membros do rebanho, sobre suas condutas. Trata-se de um ensino integral que implica também um olhar exaustivo, ininterrupto, do pastor sobre os indivíduos que constituem o rebanho. b) a singularidade e abrangência da direção de consciência cristã: não basta que o pastor ensine a verdade, cabe a ele também dirigir as consciências dos fiéis e assim “governar as suas almas”.

Sobre esse ponto, enfatizamos que o pensador francês trata do tema da direção de consciência, e também do exame de consciência, no curso ministrado no *Collège de France* em 1975, portanto três anos antes de “Segurança, território, população”. Em “Os anormais”, empreende uma genealogia das tecnologias modernas de normalização pela análise da constituição histórica da categoria de “indivíduo perigoso”¹⁰⁸. Para tanto, investiga as matrizes teológicas, políticas e médicas próprias do regime de verdade que dá condições ao aparecimento da noção moderna de “anormal”.

¹⁰⁷ Mas na experiência cristã, o ensino é tarefa precípua do pastor e não do mestre, do pedagogo ou do filósofo: “O pastor [cristão] deve ensinar por seu exemplo, por sua própria vida, e aliás o valor desse exemplo é tão forte que, se ele não dá uma boa lição com sua própria vida, o ensino teórico, verbal, que vier a ministrar se verá obscurecido por isso mesmo.” (FOUCAULT, 2008a, p. 238).

¹⁰⁸ A genealogia do “indivíduo perigoso” traz à tona as seguintes categorias de “anormais”: a) monstro humano (que remete a inadequação às leis da natureza e às normas da sociedade), b) incorrigíveis (objeto do controle dos dispositivos de correção do corpo), c) onanista (alvo, desde o século XVIII, de toda uma campanha que visa disciplinar a família moderna). A concepção de “monstro humano”, tal qual se configura na modernidade, pressupõe um critério de normalização que condena o que define como “anormal” antes mesmo ou na ausência de qualquer ato considerado desviante e/ou criminoso. De passagem, frisamos que há aproximações possíveis entre as análises foucaultianas sobre a “normalização” e a reflexão kafkiana sobre a introjeção da culpa e da punição, por parte do indivíduo tido como “criminoso”. Por exemplo, a novela **Na colônia penal** apresenta entre os personagens da narrativa kafkiana, um detento que aceita a condição de culpado e a punição que daí decorre sem, no entanto, saber ao certo que crime cometeu ou se de fato praticou algum delito (KAFKA, 1998, p. 27-70).

Esse estudo revela que a atmosfera cientificista do século XIX não anula – aliás, reforça! – os laços entre os dispositivos de poder-saber sobre o sexo e a tecnologia confessional¹⁰⁹. O que acontece ao longo da modernidade, dirá Foucault, é a alteração e deslocamento de um conjunto de práticas que, na Idade Média, se limitavam à condição de “aparatos” eminentemente religiosos. Não se pode esquecer que a emergência do dispositivo de sexualidade, discutida em **A vontade de saber**, mostra a transformação, na modernidade, da prática religiosa da confissão em “metodologia científica”¹¹⁰; isto é, em uma sofisticada tecnologia do poder-saber que incide sobre os sujeitos nos mais diferentes espaços sociais: “Por confissão entendo todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito”. (FOUCAULT, 1990b, p. 264).

Em **Os anormais**, sustenta Foucault que na Idade Média o sacramento da penitência vai se desenvolver tendo em conta não somente a confissão, mas também a direção de consciência. Por sua eficácia e função estratégica, a direção de consciência vai paulatinamente se sobrepondo à prática da confissão¹¹¹. O penitente, o fiel, o crente, o religioso, deve relatar ao diretor de consciência a sua vida em detalhes e submeter-se ao seu exame¹¹². Sobre a dinâmica dessa prática de poder-saber, Foucault explica:

Duplo fechamento, duplo filtro discursivo, no interior do qual todos os comportamentos, todas as condutas, todas as relações com o outro, todos

¹⁰⁹ Na aula de 19 de fevereiro, Foucault discute a noção de anomalia e revela como essa se liga, durante o século XIX, à ideia de distúrbio sexual.

¹¹⁰ A partir da Idade Média as sociedades ocidentais fizeram da confissão um dos rituais mais importantes para a produção de verdade sobre os sujeitos, passando a ter um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos. Entretanto, no século XIX, foi o discurso científico que se utilizou estrategicamente da prática da confissão, construindo com o seu auxílio, um imenso aparelho para produzir e extrair a verdade sobre o sexo. Os processos de consolidação e transformação da confissão religiosa são analisados na aula ministrada no *Collège de France* em 19 de fevereiro de 1975, como também na entrevista concedida a J. François e J. de Wit, em 22 de maio de 1981, intitulada “Entrevista com Michel Foucault” (Cf. FOUCAULT, 1999b, p. 300-312). O livro **A vontade de saber** oferece uma apresentação esquemática da tecnologia da confissão (FOUCAULT, 1985, p. 64-66).

¹¹¹ Explica Foucault: “Nos meios mais cristianizados, mais urbanizados também, nos seminários, até certo ponto, nos colégios, vamos encontrar justapostas a regra da penitência e da confissão, ou, em todo caso, a viva recomendação da direção de consciência.” (FOUCAULT, 2001, p. 231).

¹¹² O diretor de consciência é aquele a quem deve ser comunicado o que se passa na interioridade do crente.

os pensamentos também, todos os prazeres, todas as paixões [...] devem ser filtrados (FOUCAULT, 2001, p. 232).

O exame de consciência, por sua vez, motiva uma hermenêutica do sujeito¹¹³. Por seu intermédio é realizado, na transitoriedade entre o período medieval e o moderno, um escrutínio da interioridade do indivíduo: dos seus desejos, dos prazeres do corpo, de suas excitações e dos seus pensamentos¹¹⁴. Dois preceitos compõem esse dispositivo: 1) O exame deve permanecer ao longo de toda a vida, deve abranger a totalidade da existência da pessoa. A direção de consciência (e a confissão) objetiva, então, “fazer a totalidade da existência passar pelo filtro do exame, da análise, do discurso.” 2) O exame é colhido numa relação de poder, na qual se deve contar tudo (exclusivamente) ao diretor de consciência: “Deve-se contar tudo, mas somente aqui e a ele. Só se deve contar no confessional, no âmbito do ato da penitência ou do procedimento de direção de consciência.” (FOUCAULT, 2001, p. 256). É importante frisar que a secularização dessa tecnologia pastoral não exclui a sua presença e eficácia nas instituições religiosas modernas.

Dizíamos há pouco que o tema que preside as análises do curso

¹¹³ Não nos esqueçamos de que a noção de exame é discutida em **Vigiar e punir**, publicado em 1975, mesmo ano em que as aulas do curso “Os anormais” acontecem. Na “História da violência nas prisões” o exame é peça-chave da tecnologia disciplinar, presente em diferentes instituições modernas. É ele quem faz a junção das técnicas da vigilância hierarquizada com as técnicas da sanção normalizadora. Conforme **Vigiar e punir**, o exame dá condições para que a vigilância qualifique, classifique e puna com a maior eficiência: “O exame combina as técnicas da hierarquia, que vigia, e as da sanção, que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados.” (FOUCAULT, 1993, p. 164). De modo geral, o exame disciplinar, assim como o exame de consciência, apresenta efeitos normalizadores. Apesar disso, suas produtividades podem corresponder a dispositivos de poder e estratégias diferentes.

¹¹⁴ Não se trata de identificar o corpo, como fará a teologia medieval, unicamente como o princípio do pecado. Agora, a sua “culpabilização” integral (corpo = espaço de distúrbio carnal) transforma-o num campo de intervenção e objeto do conhecimento. A respeito, ressalta Foucault: “Vocês estão vendo que todas essas sutilezas vão constituir agora o espaço no interior do qual o exame de consciência vai se desenrolar. Não é mais a lei ou a infração à lei, não é mais o velho modelo jurídico proposto pela penitência tarifada de outrora que vai servir de fio condutor, mas toda essa dialética da deleitação, da morosidade, do prazer, do desejo, que será simplificada posteriormente, no fim do século XVIII, por Afonso de Ligório, que dá a formulação geral e relativamente simples que toda a pastoral do século XIX seguirá. [...] Claro, a lei está presente; claro, a proibição ligada à lei está presente; claro, trata-se de detectar as infrações – mas toda a operação de exame refere-se agora a essa espécie de corpo de prazer e de desejo que constitui doravante o verdadeiro parceiro da operação e do sacramento da penitência. A inversão é total ou, se quiserem, é radical: passou-se da lei ao próprio corpo.” (FOUCAULT, 2001, p. 240-241).

“Os anormais” são as tecnologias modernas de normalização ou, para ser mais preciso, o processo histórico de formação, no ocidente moderno, da noção de anormalidade. A respeito, o caso de Herculine Barbin é ilustrativo de como as técnicas de direção e exame de consciência, transformadas em “metodologia científica”, formam e hierarquizam “identidades” que, em diversos contextos sociais, sujeitam as vidas dos indivíduos. Quando levadas ao paroxismo, essas tecnologias de poder desqualificam a autonomia e a liberdade e podem, em muitas situações, causar danos irreversíveis às vidas humanas¹¹⁵.

Apesar dos muitos pontos de convergência entre as duas pesquisas, as práticas de direção e exame de consciência são discutidas nas aulas ministradas no *Collège de France* em 1975, respeitando a um recorte histórico diverso daquele proposto três anos depois. O curso “Segurança, território, população” coteja as experiências modernas, mas introduz a análise tendo por base a distinção entre a prática da direção de consciência dos gregos e a do cristianismo na antiguidade.

A propósito da experiência grega, Foucault dirá no curso de 1978 que: a) a direção de consciência é voluntária, ou seja, aquele que deseja ser dirigido procura alguém que possa assumir essa atribuição; b) a direção de consciência é uma prática circunstancial. As pessoas não se deixam dirigir pela vida inteira, nem a respeito de todos os aspectos de suas vidas. O que faz com que a direção de consciência seja voluntária, episódica e consoladora. Em determinadas circunstâncias, ela implica também um exame de consciência. Contudo, esse não conduz à

¹¹⁵ O livro **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**, cuja apresentação foi escrita por Foucault, narra as vicissitudes de um hermafrodita no século XIX. Herculine viveu por toda vida com a identidade de mulher, recebendo a educação dada às mulheres da Europa oitocentista. Mas, quando foi descoberta sua “anormalidade”, ela foi submetida pelos saberes da época a uma série de exames realizados por médicos, contando ainda com o respaldo jurídico e a influência da Igreja. Com base na minuciosa análise científica do seu corpo, foi decidido que “a” jovem deveria assumir a identidade de homem. Ela não se adaptou (leia-se: não se conformou) a tal processo de objetivação-subjetivação e acabou por suicidar-se. Esse belo texto, escrito pela protagonista, sugere elementos bastante significativos sobre os efeitos dos dispositivos de poder-saber (e de governo) sobre o sexo na modernidade. Foucault afirma que na Idade Média – período reconhecido como repressivo – não existiu a obrigatoriedade de um hermafrodita assumir uma única e exclusiva identidade sexual, podendo este ter “dois sexos”, ou seja, não há necessariamente a obrigação de que este assumisse um gênero (uma única identificação). Todavia, com o surgimento das teorias biológicas e médicas sobre a sexualidade, que contaram com amparo do aparato jurídico que se instalou na forma de controle administrativo nos Estados modernos, houve uma recusa radical desse dualismo do sexo hermafrodita. O que faz com que o hermafrodita seja “induzido” a assumir uma única identidade sexual, isto é, o seu “verdadeiro sexo”. Vale ressaltar ainda, no caso de Herculine Barbin, a exposição pública e a humilhação por ela sofrida com os minuciosos exames e com dossiê completo sobre seu corpo, descrevendo detalhadamente sua anatomia, inclusive os seus órgãos genitais (FOUCAULT, 1982).

heteronomia, pois a função do exame é instrumentalizar o sujeito para o controle de si sobre si mesmo¹¹⁶.

As práticas da direção de consciência e de exame de consciência no cristianismo antigo diferem substancialmente dessa experiência grega. Primeiro porque a direção de consciência cristã nem sempre é voluntária. Por exemplo, os monges não podiam optar por ter ou não ter diretores de consciência. Segundo, a direção de consciência cristã não é circunstancial, mas absolutamente permanente. A pessoa é dirigida sobre todos os aspectos da vida, durante toda a sua existência. Terceiro, o exame de consciência, como parte dos instrumentos da direção de consciência, não terá a função de assegurar ao indivíduo o controle de si. Diferentemente disso, o exame deve promover uma relação de dependência entre o diretor (que age como uma espécie de filtro da verdade formada, produzida, enunciada) e aquele que examina a sua própria consciência. Portanto, conclui o pensador:

Essas novas relações dos méritos e deméritos, da obediência absoluta, da produção das verdades ocultas, é isso que, ao meu ver, constitui o essencial, a originalidade e a especificidade do cristianismo, e não a salvação, não a lei, não a verdade (FOUCAULT, 2008a, p. 242).

Nasce, portanto, com o pastorado cristão, uma forma de poder totalmente nova, que age sobre as unidades humanas – mas dentro de espaços coletivos – desencadeando processos de individualização. A particularidade da individualização do pastorado cristão será caracterizada por Foucault com base nos seguintes aspectos: a) O jogo de decomposição que define a cada instante o equilíbrio e a circulação dos méritos e deméritos da pessoa (identificação analítica de identidades). b) O estabelecimento de uma rede de servidão geral, de todos em relação a todos, como também a tentativa de exclusão do “egoísmo” como forma nuclear do indivíduo. O pastorado não cria condições para a autoconstituição do sujeito, para o domínio de si sobre si. A individualização que dele deriva não resulta de uma prática de liberdade, mas de um processo de sujeição. c) A individualização

¹¹⁶ Vejamos o que diz Foucault: “Mas esse exame de consciência, que se inscrevia portanto no interior da prática da direção de consciência, tinha essencialmente um objetivo. Era precisamente que a pessoa que se examinava pudesse assumir o controle de si mesma, tornar-se senhora de si, sabendo exatamente o que tinha feito e em que ponto estava do seu processo. Era portanto uma condição do controle de si.” (FOUCAULT, 2008a, p. 240).

pastoral não é fruto da relação do sujeito com a verdade por ele adquirida. Diversamente, ela é obtida por meio da produção de uma verdade interior, secreta, oculta, extraída da “alma”. Em síntese:

Identificação analítica, sujeição, subjetivação – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão (FOUCAULT, 2008a, p. 243).

Por meio desse jogo próprio à lógica pastoral, emerge uma nova modalidade de governo não encontrada nas sociedades gregas e romanas da antiguidade. Aliás, a prática cristã do “governo das almas”, em toda a sua complexidade e singularidade, que repercutirá, como indica o curso de 1975, nas experiências científicas e políticas posteriores, também não está presente no monoteísmo hebreu¹¹⁷. A propósito, o pastorado cristão constituirá um conjunto de técnicas e procedimentos denominado como economia das almas (*oikonomía psykhôn*)¹¹⁸. No cristianismo, a economia das almas não diz respeito prioritariamente à esfera familiar, como no caso grego (*oîkos*),¹¹⁹ mas à comunidade de todos os cristãos e a cada cristão em particular.

Como elemento imprescindível do governo das almas, esta economia ou, como traduziam os latinos, este regime das almas

¹¹⁷ Foucault explica: “Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade [...] Procurei mostrar como o cristianismo primitivo deu forma à ideia de uma influência pastoral exercendo-se continuamente sobre os indivíduos e através da demonstração de sua verdade particular. E procurei mostrar quanto tal ideia de poder pastoral era estranha ao pensamento grego, a despeito de certo número de legados, tais como o exame de consciência e a direção de consciência.” (FOUCAULT, 2006a, p. 39-40; 43).

¹¹⁸ Contudo, a nomenclatura não é novidade na cultura antiga: “Esse conjunto de técnicas e de procedimentos que caracterizam o pastorado, os gregos, os padres gregos e, muito precisamente, São Gregório de Nazianzo já tinham dado um nome, um nome notável, já que [Gregório] chamava isso, o pastorado, de *oikonomía psykhôn*, isto é, economia das almas.” (FOUCAULT, 2008a, p. 254).

¹¹⁹ Como lembra Schumpeter, no primeiro volume de **História da análise econômica**, a “economia” na Grécia antiga (*Oikos* = casa. *Nomos* = lei ou regra) implicava um conhecimento prático de administração doméstica (SCHUMPETER, 1964a, p. 81). Grosso modo, é o que encontramos na análise que Aristóteles faz da economia em **A política**. Num sentido restrito, a “crematística” remete à acumulação de bens. Apesar disso, a noção de economia tal qual é definida no livro I de **A política**, e que está em coerência com a mentalidade predominante na Grécia clássica, tem a ver com as diversas coisas de que necessita uma família para bem viver (Cf. ARISTÓTELES, 1998, p. 19-31). Ainda que breve, localizamos a apresentação de visões diferentes sobre a noção de economia da Grécia antiga (por exemplo: as posições divergentes de “modernistas” e “primitivistas”), in: Mossé (2004, p. 104-106).

(*regimen animarum*), erige um modo bastante singular de “direção” das pessoas. Sobre esse ponto, chamamos a atenção para as considerações de Senellart, em **As artes de governar**, sobre a noção medieval de *regimen*.

Senellart realiza, no livro citado, uma minuciosa análise da noção de *regimen* enfocando suas transformações, deslocamentos e dispersões. Para ele, o complexo percurso da noção de *regimen* é parte constitutiva do processo de formação do conceito ocidental de governo. Aliás, tal qual Foucault, crê Senellart que a noção de governo seja anterior à de Estado, prova de sua importância no processo de formação das instituições políticas ocidentais. Assim sendo, o escrutínio da ideia de governo possibilita, por exemplo, matizar diferentes práticas de poder que compõe, historicamente, o Estado como categoria política. Em certa medida, é o que faz Senellart ao analisar a relação do pastorado cristão antigo e medieval com as instituições políticas modernas¹²⁰. O cerne do cristianismo, dirá o autor, não está na negação da política, mas na inauguração de uma modalidade absolutamente nova de governo, a saber, o governo das almas¹²¹ (SENELLART, 2006, p. 27).

Entende Senellart que as nuances e alterações da noção de *regimen*, como também a sua importância nas práticas de poder fora do espectro religioso, não mudam o fato de que no período medieval ela pertença ao vocabulário da direção espiritual, entendida como governo das almas. Trata-se, assim, no *regimen* eclesiástico medieval, da formação de um governo que visa, sobretudo, ao controle da vida afetiva e moral dos homens, pelo conhecimento dos segredos dos seus corações e pelo emprego de uma pedagogia finamente individualizada, que

¹²⁰ Nossas considerações sobre o *regimen* medieval têm por base o primeiro capítulo do livro intitulado, “A noção de governo.” (SENELLART, 2006, p. 19-45).

¹²¹ Na perspectiva de Senellart, a Idade Média revela: (1) a frequente reelaboração da tradição antiga em torno do conceito de *regimen*; (2) que para os padres da Igreja a arte primordial era o governo das almas. Embora Senellart e Foucault concordem que a noção de “governo” anteceda a de Estado e que os preceitos pastorais sejam significativamente relevantes no processo de formação de importantes instituições políticas modernas, o autor de **Segurança, território, população** reserva ao pastorado um modo de ser, e um tempo de ação e duração, não condicionados às experiências políticas. Isto é, mesmo que exista, por meio de diferentes configurações sociais, o entrecruzamento entre o poder pastoral e o político (interferências, apoios, interdições, conflitos), o pastorado vai manter sua singularidade e diferença, em relação ao poder político, até o século XVIII. Conquanto as causas desse fenômeno pareçam para Foucault um enigma, acredita ele que: “[...] ainda que sejam os mesmos personagens a exercer o poder pastoral e o poder político, e Deus sabe quanto isso se fez no Ocidente cristão, ainda que a Igreja e o Estado, a Igreja e o poder político tivessem todas as formas de aliança que se possa imaginar, creio que essa especificidade [do poder pastoral] foi um traço absolutamente característico do Ocidente cristão.” (FOUCAULT, 2008a, p. 205). No aprofundamento do tema, cf. a aula de 15 de fevereiro de 1978, da qual extraímos a citação.

objetiva atingir as almas conduzindo-as ao que acreditam ser a perfeição. Bastante próximo ao que dissera Foucault, Senellart concebe a direção das almas como uma ação que se exerce sobre a vontade dos homens:

Em primeiro lugar, a alma, ao contrário do corpo, não constitui uma matéria perecível votada de qualquer modo a se decompor, mas uma substância de origem divina, ligada ao elemento inferior e que busca, combatendo-o, recuperar a nobreza do céu. Ora, essa luta emprega o livre-arbítrio (*autexousion*) humano. Portanto, a arte de conduzir as almas não tem por objetivo as próprias almas, tal como a medicina do corpo se aplica ao organismo. Ela se exerce sobre a vontade do homem na medida em que esta é o agente da sua libertação, muito embora, por seus vínculos materiais, também, seja um obstáculo (SENELLART, 2006, p. 28).

Foucault não negligencia a noção de *regimen* (discute, por exemplo, os efeitos do *regimen animarum*), mas opta nas aulas de 1978 por utilizar a noção de conduta. Visa, pois, com a abordagem desta categoria, discutir o espectro de relações de governo localizadas em práticas de poder distintas e em diferentes momentos da história. Por conduta podemos entender, então: 1) o ato de conduzir; 2) não somente a forma como um indivíduo se conduz, mas também a maneira como ele se deixa conduzir, ou seja, a forma como é conduzido e como ele se comporta “sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução.” (FOUCAULT, 2008a, p. 255).

Na prática cristã, a condução das almas (sua “economia”) que incide sobre “todos” e “cada um” dos indivíduos, caracteriza-se como um dos traços fundamentais do governo pastoral introduzido a partir da antiguidade nas sociedades ocidentais. O *regimen animarum* (conforme Foucault e Senellart) indica, no ideário do pastorado cristão, a condição de “reger”, “guiar”, “conduzir” as almas (leia-se: as vontades humanas) de todo o grupo e cada uma das singularidades por toda a vida.

Como dissemos, em suas análises sobre as práticas de governo, Foucault opta pelo uso da noção de conduta, indicando, por exemplo, que essa ganha novos contornos a partir do renascimento, haja vista a emergência das formas políticas de condução das condutas humanas ligadas ao processo de governamentalização do Estado. Tratemos,

agora, ainda que brevemente, da crise do pastorado cristão.

Foucault compreende que o processo de crise do pastorado, ao longo da Idade Média, é acompanhado por movimentos religiosos de contraconduta, o que revela que as práticas de resistência medievais se fizeram presentes não somente no exterior da Igreja, mas também internamente e em seus interstícios. O pensador indica, pois, que essas contracondutas geraram, no seio da Igreja, a desqualificação dos temas basilares do pastorado.

As cinco formas de contracondutas podem ser assim definidas: 1) **Ascetismo**. O ascetismo não é uma prática predominante no cristianismo, e isso fica evidenciado na sua incompatibilidade com o pastorado. Há experiências significativas no interior da Idade Média que revelam, por exemplo, que a prática ascética dos monges não corresponde à obediência irrestrita e absoluta defendida pelo pastorado. 2) **Comunidades**. Há uma recusa por parte das comunidades cristãs à autoridade irrestrita do pastor. Com essa rejeição, subverte-se a prática da obediência, não mais endereçada unicamente ao pastor, mas, agora, também (e sobretudo) às relações entre os membros da comunidade. 3) **Mística**. Como modo de vida, as práticas místicas não se submetem à dinâmica de produção da verdade tal qual fora operada pela tecnologia do exame de consciência. Em suma, a mística não se sujeita à pedagogia pastoral. 4) **Escritura**. O paulatino reconhecimento da importância dos textos sagrados durante a Idade Média está em posição diametralmente oposta à centralidade (autoridade) do pastorado. 5) **Escatologia**. A tese de que “os tempos se consumaram ou estão se consumando, que Deus vai voltar e está voltando para reunir seu rebanho” dá condição para que se forme, no interior da Igreja, mais uma forma de contraconduta. O argumento é claro: Deus é o verdadeiro pastor, Cristo retornará, logo não há mais a necessidade dos pastores¹²².

A apresentação dessas formas de contraconduta visa, sobretudo, pôr em relevo a sua inadequação com as práticas do governo pastoral presentes no cristianismo antigo e medieval. Contudo, os cinco elementos não são absolutamente exteriores ao cristianismo, mas (como indica Foucault) “elementos-fronteira”. O que permite, por exemplo, que eles possam ser recuperados pela Igreja em distintos momentos de sua história. Como ilustra o pensador francês: “Isso aparece muito claramente nos séculos XV-XVI, quando a Igreja, ameaçada por todos esses movimentos de contraconduta, tentará fazer seus e aclimatá-

¹²² No aprofundamento das formas medievais de contraconduta, cf. Foucault (2008a, p. 266-285).

los”¹²³.

Fica claro que, apesar da crise na Igreja medieval, o governo pastoral das almas não desapareceu definitivamente na Idade Média e mesmo depois¹²⁴. Baseado em experiências diversas e em graus distintos, permaneceu até o século XVIII. Isso revela, pois, que o modo pastoral de condução das condutas, e sua lógica de individualização, permaneceram por muitos séculos na história ocidental, reaparecendo na concepção de governo político dos homens. Os efeitos individualizantes desse governo dos homens far-se-ão presentes na racionalidade política moderna, por exemplo, no processo de governamentalização do Estado.

No século XVI o pastorado emerge como prelúdio das governamentalidades que paulatinamente procuram se instalar nas sociedades ocidentais. Nesse movimento, a lógica pastoral far-se-á presente de duas maneiras: a) por sua dinâmica própria, pelas diferentes relações diagonais que estabelece com (na verdade: “sob”) a lei, a salvação e a verdade. b) pela constituição específica do sujeito “cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta.” (FOUCAULT, 2008a, p. 243).

Por fim, cabe dizer que essa apresentação do governo pastoral cristão (governo das almas) objetiva, sobretudo, localizar o gérmen da governamentalidade ocidental. Como veremos, no limiar da modernidade, consolidar-se-á, primeiro, a razão de Estado, como forma política de condução das condutas, e posteriormente as governamentalidades liberais. Na consecução de nossos propósitos investigativos, ratificamos a intenção (tal qual fará Foucault nas pesquisas genealógicas) de identificar as relações tangíveis entre diferentes elementos – em sua maioria heterogêneos e exteriores uns aos outros – constitutivos dessas governamentalidades¹²⁵. Passemos, agora,

¹²³ E mais, Foucault sustenta que houve movimentos de “conduta” diretamente ligados à lógica pastoral não circunscritos às sociedades medievais. Nos séculos XVII e XVIII, por exemplo, a governamentalidade retomará as funções pastorais (governo político visando à conduta dos homens). Nesse momento, os conflitos de conduta não serão religiosos, mas do âmbito das instituições políticas. Para o aprofundamento do tema, cf. Foucault (2008a, p. 257-265).

¹²⁴ A bibliografia analisada até o momento, a exemplo das aulas ministras por Foucault no *Collège de France* em 1975, corrobora essa asserção.

¹²⁵ Um espaço privilegiado para o desenvolvimento do pastorado na modernidade é o campo dos saberes, das instituições e das práticas médicas. Além desse espaço de ação para as práticas pastorais, Foucault fala de formas de pastorado contemporâneas, como as práticas pastorais na antiga União Soviética: “Poderíamos falar, aliás, da pastoralização do poder na União Soviética. Burocratização do partido, não há dúvida. Pastoralização do partido também, e a dissidência [termo que Foucault reluta em usar], as lutas políticas que englobamos sob o nome

à análise das artes de governar que emergiram no ocidente a partir do século XVI.

2.5 A RAZÃO DE ESTADO E O GOVERNO POLÍTICO DOS HOMENS

Na aula ministrada no *Collège de France* em 1º de fevereiro de 1978, Foucault manifesta a intenção de analisar como surgem os problemas concernentes à população. Em sua ótica, este empreendimento pressupõe o estudo dos mecanismos modernos de segurança. Esses, por sua vez, vinculam-se à questão da emergência das formas de governo político dos homens que se instalam nas sociedades ocidentais a partir do século XVI. Em razão disso, a investigação das governamentalidades modernas será assentada na série “segurança, população, governo”. A genealogia procurará, pois, detectar e trazer à tona os pontos de ligação e sustentação (mas também de estranhamento e dispersão) que constituem os elos entre os três termos da série. Para tanto, o pensador francês toma como ponto de partida a emergência histórica da noção de razão de Estado¹²⁶.

Na mesma aula, dirá o autor que a problemática do governo torna-se uma questão candente no século XVI e mesmo depois, o que justifica o aparecimento de inúmeros tratados sobre o tema no período. Cabe ilustrar, são problematizadas as seguintes modalidades de governo: o governo de si (retomada do estoicismo no século XVI), o governo das almas e das condutas (pastoral católica e protestante), o governo das crianças (pedagogia renascentista) e o governo dos Estados pelos príncipes¹²⁷. Observa-se, com esse processo, a proliferação de toda uma

de dissidência têm uma dimensão essencial, fundamental, que é certamente essa recusa da conduta.” Contra esta e outras versões modernas de pastorado, formam-se diferentes práticas de contraconduta, isto é, práticas que se contrapõem a sujeição promovida pelos procedimentos de condução da conduta dos outros (FOUCAULT, 2008a, p. 265-266).

¹²⁶ As considerações de Foucault em *Omnes et Singulatum: para uma crítica da razão política* são deveras elucidativas dos seus alvos de pesquisa no estudo da racionalidade política moderna, como também dos temas que esta investigação não prioriza: “Não pretendo tratar aqui do problema da formação dos Estados. Não quero explorar os diferentes processos econômicos, sociais e políticos de que procedem. Enfim, nem é intenção analisar os diferentes mecanismos e instituições de que os Estados se dotaram a fim de garantir a sua sobrevivência. Gostaria simplesmente de dar algumas indicações fragmentárias sobre algo que se encontra a meio caminho entre o Estado, como tipo de organização política, e seus mecanismos, a saber, o tipo de racionalidade a que se recorreu no exercício do poder de Estado.” (FOUCAULT, 2006a, p. 46).

¹²⁷ A emergência desse variegado campo de problematização do “governo”, que se inicia no século XVI e se estende pela modernidade, revela a convergência de dois processos: “Movimento, de um lado, de concentração estatal; movimento, de outro lado, de dispersão e de

literatura sobre a condução das condutas, não circunscrita, em sua grande maioria, ao âmbito religioso. Até porque, na transitoriedade entre o período medieval e a modernidade, a temática da salvação das almas cede, aos poucos, lugar à do governo político dos homens – que introduz, por exemplo, a problemática do bem-estar temporal. Tema crucial num momento (o século XVI), por Foucault denominado como: a era das condutas, das direções, dos governos¹²⁸ (FOUCAULT, 2008a, p. 309).

Embora existam elementos da prática de governo pastoral no século XVI, as artes de governar que surgem nesse momento distinguem-se significativamente da lógica institucional eclesiástica. Verifica-se, com isso, que a figura do soberano vai, paulatinamente, afastando-se do “*continuum* teológico-cosmológico”, próprio das relações entre religião e política na Idade Média¹²⁹. Isso não quer indicar, no entanto, a ruptura absoluta na cadeia que liga o soberano a Deus, a natureza, ao pai de família e ao pastor religioso. Mas, sobretudo, que o pensamento político, no final do século XVI e depois, se organizará tendo em vista a definição de uma modalidade de governo que seja específica ao exercício da soberania¹³⁰.

Em seu limiar, o processo de governamentalização do Estado é expressão de uma racionalidade política que não apresenta como princípio basilar a defesa de um território, sua conquista e intervenção, ou mesmo o aumento do poderio do príncipe. Contrária à teoria que supostamente define a soberania política nesses termos, teria surgido no

dissidência religiosa: é aí, creio, no cruzamento desses dois movimentos, que se coloca, com aquela intensidade particular do século XVI evidentemente, o problema do ‘como ser governado, por quem, até que ponto, com que fim, por que métodos’. É uma problemática geral do governo em geral, que é, creio, a característica predominante dessa questão do governo no século XVI.” (FOUCAULT, 2008a, p. 119).

¹²⁸ De passagem, cabe enfatizar que a revolta das condutas iniciada na Idade Média é um momento importante no processo de secularização do “governo das condutas”.

¹²⁹ Presente no pensamento de São Tomás de Aquino, este *continuum* indica uma relação descendente do poder soberano: de Deus ao pai de família, passando pela natureza e os pastores, até constituir o governo político do Soberano. Assim sendo: “Se no próprio prolongamento, na continuidade ininterrupta do exercício da sua soberania, o soberano pode e deve governar, é na medida em que ele faz parte desse grande contínuo que vai de Deus ao pai de família, passando pela natureza e pelos pastores. Nenhuma ruptura, portanto. Esse grande *continuum*, da soberania ao governo, não é outra coisa senão a tradução, na ordem – entre aspas – “política”, desse *continuum* que vai de Deus ao homem.” (FOUCAULT, 2008a, p. 313).

¹³⁰ A partir desse momento, as artes políticas de governar correspondem a uma dessas perspectivas: (a) orientam-se pelas virtudes tradicionais e a habilidade humana. Há toda uma literatura (anterior ao século XVI) que subsidia esta perspectiva; (b) são definidas por parâmetros eminentemente racionais. Nesse caso, os princípios e domínios concernem exclusivamente à esfera do Estado.

renascimento uma cáustica literatura sobre **O Príncipe**, de Maquiavel, analisada por Foucault à luz da problemática da razão de Estado¹³¹. Essa literatura teria subsidiado a constituição da nova racionalidade política, emergente na razão de Estado a partir do século XVI. Cabe explicitarmos, pois, os traços mais significativos dessa razão de Estado. Para tanto, vejamos, primeiramente, como o teórico francês procura situar a sua definição tomando por referência as proposições de autores da época:

Botero: ‘Um conhecimento perfeito dos meios através dos quais os Estados se formam, se reforçam, duram e crescem’. Palazzo (**Discurso sobre o governo e a verdadeira razão de Estado**, 1606): ‘Um método ou uma arte permitindo-nos descobrir como fazer reinar a ordem e a paz no seio da República’. Chemnitz (**De ratione status**, 1647): ‘Alguma consideração política necessária para todas as questões públicas, os conselhos e os projetos, cuja única finalidade é a preservação, a expansão e a felicidade do Estado; com que finalidade se empregam os meios mais rápidos e os mais cômodos.’ (FOUCAULT, 2006a, p. 48-49).

Foucault sintetiza, em quatro pontos, o que considera como os traços comuns às definições de razão de Estado oferecidas por Botero, Palazzo e Chemnitz:

1) a razão de Estado é tida como uma arte, isto é, como uma técnica que segue regras específicas. Essas regras não se originam exclusivamente nos costumes e na tradição, mais também no conhecimento racional. A razão de Estado é, por assim dizer, a racionalidade própria à arte de governar os Estados.

2) a arte de governar é considerada racional se a sua reflexão a

¹³¹ Foucault não se ocupa da questão dos exageros e desvios promovidos por muitas das interpretações do pensamento maquiaveliano. Sua atenção, evidentemente, está voltada à concepção de razão de Estado gerada por parte da literatura anti-Maquiavel. Mesmo sem discutir, aqui, o tema das diferentes visões sobre Maquiavel, destacamos que os livros **Maquiavel: pensamento político**, de Skinner, e **O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel**, de Viroli, oferecem uma leitura das teses mais controvertidas do autor florentino, e do contexto histórico-político no qual estavam inseridas, que permite desfazer alguns equívocos gerados por interpretações tendenciosas e superficiais. Cabe dizer que Skinner e Viroli – cada um a sua maneira – resgatam as raízes republicanas presentes na vida e obra de Maquiavel que, diga-se de passagem, não são exploradas de modo substancial nos estudos foucaultianos (SKINNER, 1988, VIROLI, 2002).

leva a observar a natureza do que é governado, a saber, o Estado. A propósito, isso rompe com a tradição ao mesmo tempo cristã e jurídica: “tradição que pretendia que o governo fosse justo em sua raiz. Ele respeitava todo um sistema de leis: leis humanas, lei natural, lei divina.” Conforme essa tradição (em coerência com o *continuum* teológico-cosmológico), Deus é o modelo da arte de governar: Deus impõe suas leis às suas criaturas (FOUCAULT, 2006a, p. 49-51). De maneira diversa, entre os séculos XVI e XVII, a razão de Estado procurará um princípio que possa balizar a prática do governo político, independentemente dessa relação descendente. O que interessa à razão de Estado é justamente o Estado como uma instituição política, bem como as exigências que dele dimanam.

3) a razão de Estado opõe-se ainda a uma outra tradição. Como mencionamos, trata-se daquilo que se convencionou como as teses políticas de Maquiavel contidas em **O príncipe**. Como oposição ao pensador florentino, surgirá uma vasta produção denominada literatura anti-Maquiavel. Foucault destaca que a produção dessa literatura subsidiou a concepção de razão de Estado. Crê o pensador francês que, em certa medida, essa razão de Estado distancie-se das teses políticas contidas no livro **O príncipe**¹³². Em linhas gerais, dirá que o problema apresentado neste manual de prática política é, sobretudo, o de saber como proteger um território adquirido por herança ou conquista¹³³. Já a problemática proposta pela razão de Estado, segundo a nova governamentalidade, giraria em torno da existência e da natureza do Estado. A finalidade desta arte de governar seria a de reforçar o próprio Estado e não o poder do príncipe e o seu domínio. Nessa perspectiva, ao considerar a razão de Estado como um traço determinante da modalidade de poder que emerge nos séculos XVI e XVII, Foucault esclarece:

¹³² Vale ressaltar que em **A vontade de saber**, Foucault afirma que, embora as análises de Maquiavel permaneçam centradas na figura do príncipe, ele, possivelmente, foi o primeiro pensador a definir o poder como “relação de forças” (Cf. FOUCAULT, 1988, p. 89-92). Não é demais lembrar que as considerações de Foucault no primeiro livro da “História da Sexualidade”, ou mesmo no curso de 1978, têm como alvo **O príncipe** e não o conjunto da obra do pensador florentino.

¹³³ Alguns títulos dos capítulos de **O príncipe** revelam a importância do tema da proteção de um território herdado ou conquistado pelo príncipe. Por exemplo: “Dos principados hereditários”, “Por que o reino de Dario, ocupado por Alexandre, não se rebelou contra seus sucessores após a morte deste”, “De que modo se devem governar as cidades ou principados que, antes de serem ocupados, viviam com as suas próprias leis”, “Dos principados novos que se conquistam com as armas próprias e virtuosamente”, “Dos principados novos que se conquistam com as armas e fortuna dos outros.” (MAQUIAVEL, 1988).

O governo racional resume-se, por assim dizer, nisso: dada a natureza do Estado, ele pode aterrorizar seus inimigos durante um período indeterminado. Não o pode fazer senão aumentando sua própria potência. E seus inimigos farão o mesmo. O Estado cuja única preocupação fosse a de manter-se acabaria certamente em catástrofe. Essa idéia é da maior importância e se costura com uma nova perspectiva histórica. De fato, ela supõe que os Estados são realidades que devem forçosamente resistir durante um período histórico de duração indefinida no contexto de uma área geográfica contestada (FOUCAULT, 2006a, p. 52-53).

Nesse ponto, há que considerar ainda outro aspecto. Como mencionamos, a crise do pastorado não anula o fato de que os seus instrumentos possam reaparecer em outra época, por meio de distintos dispositivos e objetivando outras produtividades. Assim sendo, Foucault sugere que as grandes temáticas do pastorado cristão são metamorfoseadas na nova racionalidade, o que favorece a inserção de problemáticas políticas e econômicas no espectro da governamentalidade. É esse o caso do tema da obediência.

Visando explicitar as transformações ocorridas na modernidade no que tange à prática da obediência, Foucault recorre ao conteúdo do Ensaio de Francis Bacon (1561-1626), intitulado “De sedições e desordens”¹³⁴. No texto, o filósofo inglês faz uma minuciosa análise tanto dos perigos causados pelas sedições num Estado, quanto das precauções que devem ser tomadas para evitá-las. Para o teórico empirista, as sedições não expressam a negação da política. Diferente disso, elas são normais, naturais, portanto, imanentes à vida da *res publica*. Atentemos para os argumentos de Bacon.

Estas são as proposições iniciais do Ensaio: “Os pastores de homens têm necessidade de saber as épocas de tempestades de Estado, as quais são comumente maiores quando cresce a igualdade”. Acrescenta Bacon: “Do mesmo modo que as tempestades naturais são maiores à época dos equinócios.” Se, por um lado, as sedições representam um perigo iminente no interior do Estado, por outro, é possível conhecer os seus conteúdos, os seus motivos e, com isso, criar

¹³⁴ Na aula de 15 de março de 1978, Foucault indica que analisará o seguinte Ensaio de Francis Bacon: *Essai sur les séditions et les troubles* (“Ensaio sobre sedições e distúrbios”). Em nossa análise, optamos por manter o título da edição brasileira: “De sedições e desordens”.

os remédios necessários para superá-las¹³⁵.

Bacon se aplica em detalhar os procedimentos necessários para resolver os conflitos no Estado. A seu ver, o governo não deve perder de vista que é sua incumbência cuidar da população do reino – não se trata, contudo, do cuidado das almas, mas da condução política das pessoas. Por exemplo, o governo deve cuidar para que a população não exceda os recursos do reino. Aliás, o número de pessoas não é o único critério para avaliar as instabilidades e/ou estabilidades geradas pela população. Quanto a isso, ilustra o pensador inglês: uma pequena população pode gastar muito e, dessa forma, exceder os recursos do reino. Em contrapartida, há populações bem maiores que sabem viver com menos. Essas podem, então, satisfazer-se com menos e, além disso, gerar riqueza com sua produção excedente. Por sinal, são três os elementos que viabilizam a riqueza de uma nação: os artigos extraídos da natureza, a manufatura e o transporte. Crê o autor moderno que a boa política deva impedir a concentração da riqueza nas mãos de poucos. Para evitar a concentração perniciosa, sugere Bacon: “Isso é principalmente conseguido com a supressão ou estrito controle sobre as atividades vorazes da usura, da formação de grandes pastagens, e o semelhante.” (BACON, 2007, p. 54).

Atentemos também para o fato de que, ao estabelecer uma tipologia dos homens que habitam o Estado, Bacon recupera uma definição já presente no ideário político. Dirá, portanto, que existem duas ordens de pessoas no Estado: os nobres e os plebeus. Para evitar os conflitos, é preciso saber conduzi-los, é preciso persuadi-los à obediência. Para tanto, há preceitos que auxiliam no combate às desordens e sedições. Por exemplo, viabilizar a liberdade moderada no Estado. E mais, a política exercida com habilidade gera as condições (artificiais) necessárias para que sejam mantidas as esperanças das pessoas. Sustentar as esperanças é um dos antídotos contra o descontentamento dos indivíduos e das facções, pois esses têm a tendência a se enganar e a aceitar melhor as vicissitudes quando creem

¹³⁵ **Matéria das sedições:** “As sedições vêm de duas origens: muita pobreza e muito descontentamento.” **Seus motivos:** “inovação e religião, impostos, alterações de leis e costumes, quebra de privilégios, opressão geral, avanço de pessoas desmerecedoras, estranhos, carências, soldados dispensados, facções tornadas desesperadas e tudo que, ao ofender as pessoas, une e tece-as numa causa comum.” **Seus remédios:** remover a causa da sedição, ou seja, a indigência e o descontentamento que geram, respectivamente, os males da “barriga” e da “cabeça”. Na consecução desse propósito deve ser viabilizado: “a abertura de comércio bem equilibrado; o fomento da indústria; o banimento da ociosidade; a repressão do desperdício e excesso por leis suntuárias; a melhora da lavoura; a regulamentação de preços de venda de coisas; a moderação de impostos e tributos; e outros.” (BACON, 2007, p. 52-53).

em algo. Outro preceito relevante (embora também não pareça original), é a indicação de Bacon de que o príncipe deve ter um cuidado especial com os discursos que profere, evitando com isto desencadear a revolta por parte dos nobres ou da plebe. Além disso, dirá que é importante que o príncipe saiba tecer boas relações com as forças militares e com os homens mais proeminentes do Estado (BACON, 2007, p. 54-56).

Após essa breve apresentação do percurso argumentativo de Bacon, cabe explicitarmos sua relevância à questão da “secularização” da obediência na sua articulação com a razão de Estado. Com base em Foucault, podemos observar que:

a) se, em Maquiavel, o problema político centra-se na aquisição ou perda do principado, para Bacon é o das virtualidades presentes no interior do Estado, suas possibilidades, sua vida cotidiana¹³⁶. Nesse horizonte, há que se constituir uma prática de governo que iniba as sedições e sublevações. Fomentar a obediência dos governados é um passo importante desse processo.

b) para o autor inglês o povo é, ao mesmo tempo, ingênuo e substrato do governo do Estado: “governar vai ser essencialmente governar o povo.” É preciso conformar a obediência do povo aos propósitos racionais do governo.

c) em Bacon, a nova prática de governo não está centrada nos qualificativos (virtualidades) do príncipe. Diversamente, ela procura se utilizar de um cálculo voltado para elementos (reais) da economia e investe na campanha de opinião. Como salienta Foucault: “Economia e opinião são, a meu ver, os dois grandes elementos de realidade que o governo terá de manipular.”¹³⁷ Os motivos da obediência são “humanos demasiado humanos”, pois estão calcados na ideia de felicidade terrena das pessoas. A articulação da obediência aos propósitos do governo é materializada no desenvolvimento de estratégias (racionalmente

¹³⁶ Embora não exploremos o tema, salientamos que nesse e nos dois argumentos subsequentes, Foucault diferencia as inferências de Bacon com o que considera como as proposições políticas de Maquiavel. No aprofundamento do tema, cf. FOUCAULT, 2008a, p. 361-363.

¹³⁷ Foucault explica: “Ora, o que encontramos em filigrana, apenas esboçado em Bacon, é na realidade a prática política da época, pois é a partir dessa época que vemos desenvolver-se, por um lado, com o mercantilismo, uma política que vai ser uma política de cálculo econômico, que não é teoria mas, antes de mais nada, essencialmente, prática política, e [, por outro lado,] as primeiras grandes campanhas de opinião que, na França, vão acompanhar o governo de Richelieu. Richelieu inventou a campanha política por meio de libelos, de panfletos, e inventou essa profissão de manipuladores da opinião, chamados naquela época de ‘publicistas’. Nascimento dos economistas, nascimento dos publicistas. São os dois grandes aspectos do campo de realidade, os dois elementos correlativos do campo de realidade que o governo terá de manipular.” (FOUCAULT, 2008a, p. 363).

calculadas) que objetivam, concomitantemente, a anulação das sedições e o fortalecimento do Estado.

Como vemos, as linhas de ação apresentadas por Bacon para evitar as sublevações são indicativos, para Foucault, do aparecimento de estratégias de governo que visam à condução política do povo. A obediência política é, por assim dizer, um momento na consecução da condução política dos outros. A tecnologia política da obediência só é possível mediante as ações do Estado (por exemplo: os remédios contra as sedições) efetivadas como práticas racionais de governo. Além disso, no que tange à noção de população, Foucault deixa transparecer que ela está esboçada (implícita) no Ensaio de Bacon, mas não plenamente desenvolvida. Sua consolidação só acontecerá com a emergência dos dispositivos modernos de segurança.

4) a razão de Estado como racionalidade capaz de ampliar a potência do Estado, pressupõe a formação de um saber. Nesse ponto, tal qual acontece com o pastorado cristão, há a produção de uma verdade. Lembremos que no pastorado havia uma relação pedagógica pela qual a verdade era ensinada, descoberta, conhecida, extraída, testemunhada. Na razão de Estado, entretanto, o campo de produção da verdade é inteiramente diferente e corresponde a outras positivities. Isso quer indicar, por exemplo, que o governo só é viável ante o conhecimento da força estatal que, por sua vez, é condição *sine qua non* para a melhor manutenção do Estado. Mas o que essa racionalidade política define como o saber estatal? Na nova arte de governar, o saber não deve ser deduzido de princípios gerais de razão, da sabedoria ou da prudência. Inusitadamente, a razão de Estado fará da “estatística/aritmética política” o conhecimento por excelência das forças dos Estados¹³⁸ – saber indispensável (sobre as coisas e os homens) no estabelecimento de um bom governo.

Em linhas gerais, podemos dizer que:

[...] a razão de Estado não é uma arte de governar seguindo as leis divinas, naturais ou humanas.

¹³⁸ Em “A tecnologia política dos indivíduos”, Foucault explica: “A arte de governar, característica da razão de Estado, está intimamente ligada ao desenvolvimento do que se chamou, nessa época, de aritmética política – ou seja, o conhecimento que possibilita a competência política. O outro nome dessa aritmética política – vocês o sabem perfeitamente – era a estatística, uma estatística sem nenhuma relação com a probabilidade, mas correlacionada ao conhecimento pelo Estado das forças respectivas dos diferentes Estados.” (FOUCAULT, 2004a, p. 307). Na aula de 15 de março de 1978, o teórico enfatiza: “Etimologicamente, a estatística, é o conhecimento do Estado, o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado num momento dado.” (FOUCAULT, 2008a, p. 365).

Esse governo não precisa respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo compatível com a potência do Estado. É um governo cuja finalidade consiste em aumentar tal potência em um quadro extensivo e competitivo (FOUCAULT, 2006a, p. 53-54).

Em resumo, a finalidade da arte de governar, centrada na razão de Estado, é o próprio Estado – o seu fortalecimento¹³⁹. É preciso, pois, “governar racionalmente porque há um Estado e para que haja um Estado.” Nessa inferência, o Estado é delineado com base no seguinte raciocínio: o Estado é um dado concreto. Entretanto, apesar de sua materialidade, ele deve estar em permanente construção. Dito de outro modo, o Estado existe, mas nunca o suficiente. Portanto, deve ser reforçado sempre¹⁴⁰. Essa visão do Estado subsidia uma prática governamental alicerçada em dois dispositivos de segurança que, embora distintos, interagem entre si. São eles: a tecnologia diplomático-militar e a polícia.

De passagem, salientamos que o pensador francês contextualiza histórica e politicamente a emergência dessas tecnologias. Os inúmeros e duradouros conflitos entre os Estados e o desequilíbrio de suas forças são problemas candentes na Europa setecentista. A intenção de fazer a paz (se não perpétua, mas duradoura) e de estabelecer o maior equilíbrio entre as forças dos Estados, aparece, cabe destacar, na efetivação do “Tratado de Westfália”, criado em razão da “guerra dos trinta anos”. Ao resgatar esse cenário histórico, Foucault indica que a emergência dos dispositivos de segurança, próprios da razão de Estado, se coaduna com as grandes expectativas políticas da Europa à época¹⁴¹. Observemos, agora, como ele define esses dispositivos de governo.

O sistema diplomático-militar visa, sobretudo, ao aumento do poder e da influência externa do Estado. Procura-se, com ele, viabilizar um sistema de segurança que estabeleça o equilíbrio de forças entre os Estados europeus. Para tanto, criaram-se os seguintes mecanismos: exército disciplinado e diplomacia permanente. Ambos, juntos, formam o dispositivo diplomático-militar. Seu objetivo é, por conseguinte, dar condições para que a Europa tenha Estados bem delimitados e

¹³⁹ Por meio da razão de Estado a soberania política é pensada (delineada) como o espaço próprio ao governo dos homens, isto é, ao governo que visa à condução política das pessoas.

¹⁴⁰ Em resumo: “O Estado é portanto o princípio de inteligibilidade do que é, mas também é o que deve ser.” (FOUCAULT, 2008a, p. 385-386).

¹⁴¹ No aprofundamento do tema, cf. o conteúdo da aula ministrada por Foucault, no *Collège de France*, em 22 de março de 1978.

respeitados, como também criar as circunstâncias favoráveis para o equilíbrio europeu/a balança europeia¹⁴².

Para alcançar esse equilíbrio e a paz, a razão de Estado, por meio da tecnologia diplomático-militar, usará os seguintes instrumentos: a) Guerra: guerrear é uma das condições para manter o equilíbrio entre os Estados. Relação entre prática política e guerra. b) Diplomacia: é necessário o estabelecimento de um dispositivo permanente de relações entre os Estados. Nesse caso, eles devem manter relações entre si – que, diga-se de passagem, assemelham-se às relações entre indivíduos – cabendo ao direito determiná-las e codificá-las. c) Dispositivo militar permanente: essa dimensão militar não se esgota na prática da guerra, pois esse dispositivo é atuante e eficaz tanto nos momentos de tensão beligerante quanto no interior do sistema de paz. Ele é peça-chave na “política comandada pelo cálculo dos equilíbrios, pela manutenção de uma força que se obtém pela guerra, ou pela possibilidade da guerra, ou pela ameaça da guerra.” d) Aparelho de informação: o equilíbrio do Estado passa também pelo ato de conhecer e ocultar as suas forças, bem como por procurar conhecer as forças dos demais. É preciso, então, construir um aparelho de informação permanente (FOUCAULT, 2008a, p. 404-410). Por meio dos instrumentos do dispositivo diplomático-militar, a razão de Estado tenciona viabilizar um sistema de equilíbrio externo entre os Estados. Chamamos a atenção para o fato de que essa positividade tem por consequência a necessidade da criação de formas de informação e controle do conjunto social.

Explicando melhor, a produtividade almejada com o dispositivo diplomático-militar já revela, num certo nível, a pretensão de ingerência sobre as populações. O equilíbrio externo pressupõe, por exemplo, o conhecimento das forças, das potencialidades e das deficiências dos Estados. Para tanto, não basta que o soberano conheça e mantenha o território, é preciso, pois, que ele “governe” (conduza) os homens. Doravante, os cálculos racionais que giram em torno da guerra e da paz, da crise e da prosperidade, do medo e da segurança, da epidemia e da higienização, terão como objeto e objetivo as populações (a sua

¹⁴² Esclarece Foucault: “A balança da Europa significa, e assim foi segundo os diferentes países, segundo as diferentes políticas, segundo os diferentes momentos, em primeiro lugar, a impossibilidade de o Estado mais forte ditar sua lei a qualquer outro Estado. Em outras palavras, manter-se-á a balança da Europa se houver um arranjo para que a diferença entre o Estado mais forte e os que o seguem não seja tal que o mais forte dos Estados possa impor sua lei a todos os outros. [Em síntese:] Limitação absoluta da força dos mais fortes, equalização dos mais fortes, possibilidade de combinação dos mais fracos contra os mais fortes: são essas as três formas concebidas e imaginadas para constituir o equilíbrio europeu, a balança da Europa.” (FOUCAULT, 2008a, p. 401-402).

condução)¹⁴³. Contudo, a emergência da tecnologia policial melhor caracteriza o aparecimento e consolidação da nova modalidade de governo, por Foucault definida como governo das populações.

Ao inventariar a emergência histórica do dispositivo policial na modernidade, Foucault analisa o projeto utópico de Turquet, o *compendium* administrativo, de De Lamare, e o manual de Justi, procurando mostrar as vinculações entre as teses propostas nesses escritos e as transformações, entre os séculos XVII e XVIII, nas tecnologias de governo¹⁴⁴. Da imbricação entre elementos distintos – o ideário mercantilista, as práticas institucionais e as determinações estatais, as reações das populações – temos o fenômeno da ampliação das funções da polícia e, assim, de sua intervenção sobre os diferentes espaços institucionais e grupos sociais na modernidade.

Cumpra observar que a compreensão que se tinha da polícia, do século XVII ao final do XVIII, é distinta da que temos hoje. Naquele período ela é concebida, sobretudo, como técnica de governo. Isto é, a ação da polícia gira em torno dos domínios, das técnicas e dos objetivos que reivindicam a intervenção do Estado, mas que se efetivam como tecnologia governamental (FOUCAULT, 2006a, p. 54).

Já nos séculos XV e XVI, chama-se polícia uma forma de associação regida por autoridade pública. Embora seja considerada como “coisa pública”, essa noção de sociedade atribuída à polícia sofre de uma clara indefinição. Também se denomina como polícia, no mesmo período, os conjuntos de atos que devem reger as comunidades sob autoridades públicas. Existe, nesse caso, o uso frequente do termo “regimento”, designando a maneira de “reger” da polícia. Há ainda a atribuição de um terceiro significado pelo qual a polícia é tida como resultado positivo de um bom governo. Diferente dessas visões, a partir do século XVII, a polícia é considerada como o conjunto dos meios pelos quais é possível o crescimento das forças do Estado e, ao mesmo tempo, como aquela que deve manter a ordem do Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 420-422).

Como explica Foucault, entre os séculos XVII e XVIII, a polícia é o cálculo e a técnica que possibilitará o estabelecimento de uma

¹⁴³ Dirá Foucault: “[População] ao mesmo tempo como objeto e sujeito desses mecanismos de segurança, isto é, a emergência não apenas da noção, mas da realidade da população.” (FOUCAULT, 2008a, p. 15).

¹⁴⁴ Louis Turquet de Mayerne (1550-1615) apresenta, em 1611, a obra *La monarchie aristodémocratique ou le gouvernement composé des trois formes de legitimes republicques* aos estados gerais da Holanda. O livro de Nicolas De Lamare (1639-1723), *Traité de la police*, é de 1705. Já o manual *Éléments généraux de police*, de Johann Heinrich Gottlob von Justi (1720-1771), é de 1769.

relação móvel, porém estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças. Tomando por referência Turquet, Foucault sustenta que, nesse período, a grande atribuição da polícia é a realização do “esplendor do Estado”. Aliás, no texto de Turquet, a abrangência do modelo de administração da polícia compreende espaços e instituições como a justiça, as finanças e o exército, o que revela as suas pretensões globalizantes¹⁴⁵. Mas por que a polícia pretende agir globalmente? Primeiramente, porque tudo o que está relacionado à vida da cidade (esplendor, ornamentação, forma, vigor) deve ser, em algum nível, de responsabilidade da polícia. Segundo, porque compreende o extenso leque de suas atribuições o desenvolvimento das relações de trabalho e de comércio. No entanto, não devemos perder de vista que essas incumbências da polícia só ganham importância e são pertinentes porque compõem a função de aumentar as forças do Estado. Prova disso, o valor atribuído à noção de esplendor só se justifica por se tratar, notadamente, da ampliação da força estatal: “a polícia é a arte do esplendor do Estado como ordem visível e força brilhante” (FOUCAULT, 2006a, p. 57-58).

Como vimos, juntamente com o tema da força estatal ganha projeção, durante os séculos XVII e XVIII, a questão do equilíbrio entre os Estados europeus. A polícia tem importância na questão da balança do equilíbrio europeu pelo menos por dois motivos: primeiro, ao manter a ordem interna do Estado, objetiva o crescimento de suas forças. Além disso, no quadro político interestatal, as diversas polícias são peças-chave na tarefa de manter o equilíbrio externo entre os Estados. Porém, para que isso seja possível, estabelece-se, entre a polícia e o equilíbrio europeu, uma relação do tipo instrumental. O instrumento comum a ambos é a estatística. Lembrando o que já dissemos em relação ao dispositivo diplomático-militar, o equilíbrio da Europa pressupõe que cada Estado conheça suas forças, mas também as forças dos outros Estados, podendo, dessa forma, comparar-se com os demais visando alcançar o equilíbrio. Para tanto, cria-se um instrumento de decifração das forças que compõem cada Estado. Dito de outro modo, torna-se indispensável o conhecimento (de si e dos outros) sobre, por exemplo, a

¹⁴⁵ Nesse momento optamos pelo uso da palavra globalizantes, embora apareça o termo “totalitárias” no texto foucaultiano. Com essa escolha não queremos subverter as teses do autor (até porque ele, em tantos momentos, “joga” com esses termos), mas evitar, nesse caso, anacronismos gerados, por exemplo, por grandes linearidades e causalidades entre categorias teóricas cunhadas em distintos momentos da história. Adiante, quando aparecer no texto o termo totalitário, indicando a lógica que permeia as formas modernas de poder, será apresentado entre aspas.

população, o exército, os recursos naturais, a produção, o comércio, a circulação monetária etc. Nesse momento, é a polícia que se incumbem dos conhecimentos estatísticos e isso faz com que, objetivando manter o equilíbrio entre os Estados da Europa, a instituição e o saber estatal (polícia e estatística) se condicionem mutuamente:

Polícia e estatística se condicionam mutuamente, e a estatística é, entre a polícia e o equilíbrio europeu, um instrumento comum. A estatística é o saber do Estado sobre o Estado, entendido como saber de si do Estado, mas também saber dos outros Estados. E é nessa medida que a estatística vai se encontrar na articulação dos dois conjuntos tecnológicos (FOUCAULT, 2008a, p. 424).

Em consonância com o que propõe o projeto de Turquet, Foucault dirá que a polícia apresenta cinco objetos. Ela se ocupa com questões como a do número de homens, pois a força do Estado depende do número de habitantes do território. Em outros termos, o crescimento quantitativo da população, diretamente ligado aos recursos e possibilidades disponíveis no território que ela ocupa, é um dos objetos da polícia. Outro objeto se efetiva por meio da intenção de cuidar das necessidades básicas dos indivíduos (leia-se: em vez de garantir a salvação das almas que compõem o rebanho, tornar possível a melhor vida para a população). Para tanto, não basta que existam homens (em quantidade), é preciso que esses possam viver e, para isso, precisam suprir suas necessidades imediatas. Cabe à polícia garantir as necessidades como alimentos (por exemplo: víveres) e roupas, mas também se ocupar com a política agrícola: “Isso implica igualmente um controle exato da comercialização dos gêneros, da sua circulação, das provisões feitas para os momentos de escassez alimentar.” (FOUCAULT, 2008a, p. 434-435).

Depois da quantidade de pessoas e das necessidades de subsistência, o terceiro objeto da polícia diz respeito ao problema da saúde. A polícia deve se ocupar da saúde, na medida em que ela faz parte das condições necessárias para que os indivíduos (não nos esqueçamos: numerosos e que devem ter suas necessidades primárias supridas) possam trabalhar, e assim produzir, exercendo suas atividades e ocupações. Por conseguinte, a preocupação da polícia com a saúde não se limita aos momentos de grandes epidemias. Trata-se, então, do controle detalhado da saúde das pessoas, no dia a dia,

independentemente dos estratos sociais a que pertençam. Isso faz da saúde um objeto permanente da polícia, até porque o perigo iminente das doenças, dos contágios, dobra a atenção e o controle sobre os diferentes espaços, principalmente das cidades. Cabe acrescentar que o controle que a polícia exerce sobre a saúde do corpo populacional é expressão da emergência de uma nova política do espaço urbano ligada à teoria dos miasmas¹⁴⁶.

Outra atividade da polícia é a de garantir que os homens não fiquem ociosos. A polícia deve fazer com que todos aqueles que podem trabalhar, produzam satisfatoriamente suprimindo as expectativas do Estado. É característico desse intento o caso dos “ofícios”. Ou seja, aqueles ofícios de que o Estado mais necessita devem, rapidamente, ser preenchidos por mão de obra qualificada que, por sua vez, deve ficar a sua disposição¹⁴⁷. A circulação é o quinto objeto da polícia. Sua incumbência é a de garantir a circulação das mercadorias, dos produtos, dos homens. Para que isso aconteça, a polícia deve cuidar das estradas (sua manutenção e desenvolvimento), da navegabilidade dos rios, dos canais etc. O controle da circulação ganha relevância, nessa classificação, como um dos objetos centrais da polícia. Isso porque, regular a circulação é também controlar e regulamentar os homens (produtivos ou improdutivos) nos diversos espaços (casas, ruas, praças, mercados) de ação e de convivência:

Numa palavra, é todo esse problema da troca, da circulação, da fabricação e do pôr em circulação as mercadorias. Coexistência dos homens, circulação das mercadorias: seria necessário completar dizendo também circulação dos homens e das mercadorias uns em relação aos outros. É todo o problema, justamente, desses vagabundos, das pessoas que se deslocam. Digamos, em suma, que a polícia é essencialmente urbana e mercantil, ou ainda, para dizer as coisas mais brutalmente, que é uma instituição de mercado, no sentido bem amplo (FOUCAULT, 2008a, p. 451).

¹⁴⁶ Exemplifica Foucault: “largura das ruas, dispersão dos elementos que podem produzir miasmas e envenenar a atmosfera, os açougues, os matadouros, os cemitérios. Portanto toda uma política do espaço urbano ligada a esse problema da saúde.” (FOUCAULT, 2008a, p. 436).

¹⁴⁷ Foucault crê que isto pode ser constatado, por exemplo, no surgimento de regulamentações dos ofícios que visam, sobretudo, alcançar os propósitos do Estado quanto ao aparelhamento de mão de obra qualificada.

Como vemos, a polícia procurará gerir e, assim, controlar aspectos fundamentais das atividades humanas como: trabalho, produção, troca e comodidades da vida. Como dispositivo da nova racionalidade governamental, a polícia articula técnicas de fiscalização, que agem sobre o corpo social, com a regulação das atividades econômicas promovidas por produtores e comerciantes. Seu objetivo é, sobretudo, o de fortalecer o Estado tornando-o mais competitivo e resistente ante os conflitos europeus à época. Assim sendo, a razão de Estado conjuga o amplo controle policial aos preceitos mercantilistas e cameralistas de regulação da atividade econômica¹⁴⁸, com a intenção de solidificar, a partir do interior, as forças estatais. Nesse intento, o dispositivo policial assume a tarefa de (por meio da intervenção) regular as diferentes formas de coexistência entre os homens. Vê-se, com isso, emergir uma prática de poder (inusitada) que visa sobretudo à gestão populacional.

Na ótica de Foucault, Turquet reforça a ideia de que a polícia deve se ocupar das diversas atividades do homem, na medida em que se relaciona com o Estado e é importante para ele (FOUCAULT, 2008a, p. 432). Nessa perspectiva, De Lamare, em sua compilação dos regulamentos policiais, explica que há onze pontos de ação da polícia no reino. Ela deve cuidar, portanto, da religião; da moralidade; da saúde; dos mantimentos; das estradas, das pontes, das calçadas e dos edifícios públicos; da segurança pública; das artes liberais (as artes e as ciências); do comércio; das fábricas; dos criados e dos carregadores; dos pobres.

¹⁴⁸ Em linhas gerais, o mercantilismo pode ser definido como a doutrina econômica que caracteriza o período da Revolução Comercial – séculos XVI-XVIII. Momento marcado pela desintegração do feudalismo e pela constituição dos Estados nacionais. Grosso modo, o mercantilismo defende o acúmulo, por parte do Estado, de divisas em metais preciosos. Daí a necessidade de que se estabeleça um comércio exterior com traços protecionistas. Resumidamente, suas características básicas são: a) o Estado deve desenvolver o bem-estar nacional, à revelia do interesse dos demais Estados e das colônias; b) a riqueza da economia nacional está condicionada ao aumento da população e a ampliação do volume de metais preciosos no país; c) há a necessidade do estímulo do comércio exterior, uma vez que a balança comercial favorável é condição para o aumento do estoque de metais preciosos; d) comércio e indústria são mais relevantes para economia nacional do que a agricultura. Como sintetiza Sandroni: “Essa concepção levava a um intenso protecionismo estatal e a uma ampla intervenção do Estado na economia. Uma forte autoridade central era tida como essencial para a expansão de mercados e a proteção dos interesses comerciais.” Cabe observar que o cameralismo é considerado como uma variante do mercantilismo. Ele foi difundido na Áustria e na Alemanha no século XVIII. Tratava-se de um amplo sistema de administração pública, tecnologia e organização dos negócios financeiros. Diferente dos mercantilistas ingleses, os cameralistas priorizavam a centralização industrial e não a expansão do comércio. Acreditavam (portanto, defendiam a ideia) que o aumento da população incrementava a produção nacional e estimulava o consumo de produtos locais. E mais, indicavam que as rendas governamentais constituíam o indicativo mais relevante na riqueza das nações (SANDRONI, 2000, p. 197, 34).

Conclui De Lamare que a polícia cuida de tudo o que se relaciona à felicidade dos homens, regulamentando, para isso, as relações sociais. Vê-se, portanto, que a polícia (como dispositivo biopolítico) deve se ocupar integralmente da vida humana. “A vida é o objeto da polícia: o indispensável, o útil, o supérfluo. Cabe à polícia permitir aos homens sobreviverem, viverem e melhorarem ainda mais.” (FOUCAULT, 2006a, p. 61).

Nesse ponto, observamos novamente a transformação de um tema pastoral na problemática da condução política dos homens. Trata-se da questão da salvação. Com a polícia, a temática da salvação das almas é substituída pela da preservação e maximização da vida terrena. Conforme Foucault, essa mudança subsidiará uma teoria do “golpe de Estado” com base numa lógica salvífica: a) constata-se a **necessidade** da ação estatal: diretriz fundamental para a política e o uso da lei. A suposta necessidade legitima as formas de sacrifício e os golpes promovidos pelo Estado em seu próprio interior; b) utiliza-se a **violência**: não há antinomia entre violência e razão de Estado. O golpe de Estado é, portanto, racional e violento; c) estabelece-se uma prática **teatral**: deve ser “performativamente” exaltada a necessidade que justifica o golpe de Estado. Teatralidade da política (FOUCAULT, 2008a, p. 348-356).

Mesmo que de passagem, chamamos a atenção para a possível aproximação entre o que Foucault discute nesse ponto – a relação entre as categorias de razão de Estado e golpe de Estado – e as análises de Giorgio Agamben sobre a conexão entre lei e anomia. Ao propor um breve histórico do estado de exceção, o filósofo italiano sustenta que o “estado de sítio”, criado pela assembleia constituinte francesa em 1791, admite a suspensão da ordem jurídica em situações extremas, sendo aplicadas as prerrogativas inicialmente às praças-fortes e aos portos militares. Todavia, durante os séculos XIX e XX, há um amplo processo de ampliação, no espaço e no tempo, dos dispositivos governamentais de exceção. Causa impacto a inferência de Agamben de que na contemporaneidade a lógica da exceção não seja privilégio dos Estados totalitários ou autoritários, mas um dispositivo constitutivo também dos Estados considerados democráticos.

Conforme o pensador italiano, presente no Estado moderno da sua gênese aos nossos dias, o Estado de exceção teria ampliado consideravelmente o seu espectro, transformando-se, nas sociedades democráticas, em paradigma de governo. Na lógica da exceção, a lei e a anomia expressam uma relação complementar – embora frequentemente sejam definidas na cultura política como antitéticas. Nos Estados de

direito, a lei e a ausência de lei seriam complementares. Assim sendo, nos Estados democráticos existiriam espaços vazios, vácuos (“bolhas”) sem a ação do ordenamento jurídico, mas convivendo com ele¹⁴⁹ (AGAMBEN, 2004, p. 9-49). Foucault e Agamben parecem concordar quanto ao caráter racional da exceção e dos seus efeitos. Contudo, se tomarmos por referência o material aqui abordado, veremos que onde Agamben vislumbra o complemento entre lei e anomia, Foucault vê tanto a contiguidade entre golpe de Estado e lei quanto o golpe excedendo a lei. A propósito, vejamos o que diz o pensador francês sobre a relação entre golpe de Estado e razão de Estado:

O que é um golpe de Estado nesse pensamento político do início do século XVIII? É, em primeiro lugar, uma suspensão, uma interrupção das leis e da legalidade. O golpe de Estado é o que excede o direito comum. *Excessus iuris communis*, diz Naudé. Ou ainda, é uma ação extraordinária contra o direito comum, ação que não preserva nenhuma ordem e nenhuma forma de justiça. Nisso, será o golpe de Estado estranho à razão de Estado? Constituirá uma exceção, em relação à razão de Estado? De modo algum. Porque a própria razão de Estado – é esse, creio eu, um ponto essencial a assinalar bem –, a própria razão de Estado não é absolutamente homogênea a um sistema de legalidade ou de legitimidade. A razão de Estado é o quê? Pois bem, é algo, diz Chemnitz, que permite infringir todas ‘as leis públicas, particulares, fundamentais, de qualquer espécie que sejam’. De fato, a razão de Estado deve comandar, ‘não segundo as leis’, mas, se necessário, ‘as próprias leis, as quais devem se acomodar ao presente estado da República’. Logo, o golpe de Estado não é ruptura em relação à razão de Estado. Ao contrário, é um elemento, um acontecimento, uma maneira de agir que se inscreve perfeitamente no horizonte geral, na forma geral da razão de Estado, ou seja, é algo que excede as leis ou, em todo caso, que não se submete às leis (FOUCAULT, 2008a, p. 349).

¹⁴⁹ No aprofundamento da discussão, cabe vincular as reflexões de Agamben sobre o Estado de exceção, em **Estado de exceção**, com as suas pesquisas sobre o *homo saber*, contidas em **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (AGAMBEN, 2002).

Retomando a discussão foucaultiana dos tratados modernos de polícia, podemos dizer que, para Justi, o objeto da polícia é, notadamente, a vida em sociedade dos indivíduos vivos¹⁵⁰. Foucault acredita que a análise de Justi expresse melhor a evolução do problema da polícia do que o detalhado texto de De Lamare. Isso porque Justi expõe o paradoxo da polícia ao afirmar que essa instituição objetiva, concomitantemente, aumentar o poder e a potência do Estado e favorecer a vida dos cidadãos. É justamente em torno desse aparente paradoxo que, no decorrer do século XVIII, vai se desenvolver um conjunto de saberes sobre a população¹⁵¹.

Em consonância com a lógica da razão de Estado, a polícia deteve por longo tempo o saber sobre a população, construindo, assim, o que se considerou como a “verdade” (inteligibilidade) sobre o corpo populacional. Com a importância crescente da estatística e com o desenvolvimento da demografia, a população aparece como campo de saber (taxas de mortalidade, fecundidade, epidemias, superpopulação, migração etc.) e como espaço privilegiado para a ação dos dispositivos estatais de segurança. Por meio da polícia, o Estado efetiva uma forma de “governo” (de condução política das condutas dos outros) caracterizada pelo controle ostensivo do conjunto populacional, e nele, dos indivíduos. Em síntese, dirá Foucault: “A *Polizeiwissenschaft* é, ao mesmo tempo, uma arte de governar e um método para analisar uma população vivendo em um território.” (FOUCAULT, 2006a, p. 64-66).

A regulação da população, por parte da polícia, é constitutiva das tecnologias biopolíticas que surgem no Estado intervencionista moderno. Nesse caso, com a biopolítica a população é governamentalizada como objeto das práticas de segurança efetivadas pelo Estado de Polícia em conformidade com os preceitos mercantilistas. Assim sendo, a razão de Estado, ancorada em discursos e agenciamentos positivos (como: a garantia da vida, do bem-estar, da prosperidade e da segurança da população), produziria efeitos produtivos, angariando com isso o aumento da força do Estado, em detrimento – em tantos momentos – da liberdade e autonomia dos

¹⁵⁰ Cabe ressaltar que manuais como o de Justi foram utilizados mais tarde no ensino da Ciência da Administração.

¹⁵¹ É frequente atribuírem a Francis Bacon a invenção da palavra população. Evidentemente, Bacon não viveu o suficiente para ver o pleno desenvolvimento dos modernos dispositivos biopolíticos – que têm como alvo a população e como instrumento privilegiado a estatística. Conforme Foucault, por meio do dispositivo policial a população é transformada em finalidade e instrumento do poder. Aparente paradoxo gerado pelo advento das novas tecnologias governamentais de objetivação-subjetivação dos conjuntos populacionais.

sujeitos individual e coletivamente¹⁵².

Bem sabemos que a razão de Estado, como forma de governamentalidade, não deve ser reduzida à prática da soberania em suas distintas vertentes ou às disciplinas¹⁵³. A racionalidade política consolidada na razão de Estado faz emergir uma nova modalidade de governo, a saber, o governo das populações. Os dispositivos de segurança conformados às práticas de governo fazem da vida de todos aqueles que compõem a população o objeto e o alvo do poder estatal. Em outros termos, com a problematização biopolítica da população, a vida vai paulatinamente obtendo centralidade como o grande problema político da modernidade.

Foucault adverte que os dispositivos biopolíticos de segurança não se consolidaram, historicamente, como ação ou emblema específico da justiça nos moldes do contrato social. Diferentemente disso, configuraram-se como baluartes do Estado (centralizador, intervencionista, policial). Isso indica, por exemplo, que a ação da polícia, nos séculos XVII e XVIII, não derivou do aparelho judiciário, mas diretamente do poder régio. No limite, este dispositivo de segurança funcionaria (como vimos) como uma espécie de golpe de Estado permanente que se efetivou por meio de intervenções regulamentares e disciplinares: regulamentos, decretos, proibições e instrução (FOUCAULT, 2008a, p. 458-459).¹⁵⁴ Passemos, agora, à análise do

¹⁵² Essa tecnologia “totalitária” seria responsável pelo assujeitamento do corpo populacional. Por processos de “totalização” o pensador quer indicar as formas de controle integrais que incidem sobre a vida, de cima a baixo, de todos aqueles que compõem uma população. Quanto aos controles individualizantes delineados na razão de Estado, há os que derivam exclusivamente dos dispositivos de segurança. No entanto, isso não exclui que, em determinadas configurações de poder, possam existir momentos de contiguidade entre a tecnologia disciplinar (*anátomo-política dos corpos*) e a de segurança (regulação populacional); ou ainda que haja traços da individualização pastoral (condução das condutas individuais) nos dispositivos modernos de segurança. Embora seja preponderante, no aparato policial, a gestão e o controle dos conjuntos coletivos.

¹⁵³ Cumpre observar que os momentos de justaposição, ou de paralelismo, que podem ocorrer entre os diferentes dispositivos de governo, não reduzem as distinções e especificidades que os caracterizam como tal. Por exemplo, na aula de 11 de janeiro de 1978, Foucault se utiliza de esquemas classificatórios para indicar que: (1) o conjunto jurídico-legal, que forma a Soberania, efetiva-se no interior de um território; (2) as disciplinas são exercidas sobre os corpos individuais e implicam uma repartição espaço-temporal; (3) os dispositivos de segurança são exercidos sobre a população e nela, sobre o conjunto de individualidades (Cf. FOUCAULT, 2008a, p. 8-18).

¹⁵⁴ Como assinalamos, o golpe de Estado permanente da vazão a uma violência racionalmente calculada. Como alerta Foucault: “a violência encontra sua mais profunda ancoragem na forma de racionalidade que utilizamos. Pretendeu-se que ficaríamos livres da violência, se vivêssemos em um mundo de razão. Isso é totalmente falso. Não há incompatibilidade entre a violência e a racionalidade.” (FOUCAULT, 2006a, p. 76). Nessa perspectiva, é possível dizer,

declínio da razão de Estado (racionalidade política personificada numa modalidade de Estado centralizador, intervencionista, policial).

2.6 A CRISE DA RAZÃO DE ESTADO E O ADVENTO DA NOVA GOVERNAMENTALIDADE

Ao longo do século XVIII, o Estado de polícia vai paulatinamente enfraquecendo e, assim, se desmantelando. Acredita Foucault que a crítica ao sonho da sociedade organizada sob a égide da polícia se fundamente, sobretudo, em questões de ordem econômica. São decisivos no declínio desse ideário policial os problemas dos cereais, da sua comercialização e circulação, como também os impasses gerados pela questão da escassez alimentar. Em outros termos, os problemas econômicos se constituem nos motivos essenciais da desmontagem do projeto de uma polícia integral, haja vista o reconhecimento dos seus limites no tratamento das questões econômicas e político-sociais que emergiram a partir do século XVIII. Cabe acrescentar que o abalo desse ideário tem também como causa a política de desurbanização, articulada aos objetivos econômicos de maior investimento na terra e na agricultura.

Na nova governamentalidade, as técnicas de governo são centradas na produção e não (ou nem tanto) no controle ostensivo sobre a circulação. Conforme Foucault, acreditam os economistas do final do século XVIII que a regulação da polícia não seja suficiente para lidar com os novos problemas econômicos e políticos: as coisas não são mais consideradas flexíveis como outrora e, assim, passíveis da regulação policial; agora os movimentos econômicos, políticos e sociais são tidos como recalcitrantes. Nesse novo momento, o rumo que as coisas tomam deve se constituir no referencial para a ação governamental¹⁵⁵. Ademais,

por exemplo, que embora representantes do ideário iluminista defendessem, no século XVIII, a igualdade de direitos e a estabilidade político-social, o controle, a repressão e a violência compunham a racionalidade das ações estatais (absolutistas ou revolucionárias) antes, durante e mesmo depois da Revolução Francesa.

¹⁵⁵ Sobre as mudanças, o pensador explica: “[Regulamentação policial:] era, é claro, que as coisas eram indefinidamente flexíveis e que a vontade do soberano [...] podia obter as coisas que ela queria. Ora, é exatamente isso que é questionado na análise dos economistas. A primeira é que não apenas há certo curso das coisas que não se pode modificar e que, precisamente, tentando modificá-lo, só se faz agravá-lo. [...] Se se quiser impedir que o cereal raro não seja caro valendo-se de regulamentos que fixem seu preço, o que vai acontecer? Pois bem, as pessoas não vão querer vender seu cereal, quanto mais se tentar baixar os preços, mais a escassez se agravará, mais os preços tenderão a subir. Por conseguinte, não apenas as coisas não são flexíveis, como são de certo modo recalcitrantes, elas se voltam contra os que desejam modificar seu curso.” (FOUCAULT, 2008a, p. 462-463).

a população deixa de ser considerada como um conjunto de indivíduos produtivos e dóceis a serviço do fortalecimento estatal. Para os economistas do século XVIII, “não há valor absoluto da população, mas simplesmente um valor relativo”. Aliás, nesse momento temos a emergência de uma nova regulação distinta da policial. O novo critério utilizado na regulação das relações é o interesse particular de cada indivíduo. Já o Estado passa a ser concebido como a instituição que deve garantir (ou mesmo prover) o bem de cada um. Ou seja, o novo elemento regulador é o interesse pessoal e não mais (como no caso do Estado policial) a ideia de uma gestão que garantirá a felicidade de cada um, porém tendo como condição a felicidade de todos viabilizada pela unidade, força e vitalidade do Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 464-466).

Na nova governamentalidade, que Foucault denomina como liberal, o papel do Estado é o de garantir as condições necessárias ao funcionamento da economia e, assim, de deixar fluir a “naturalidade do mercado”¹⁵⁶. Isso difere do modelo anterior, centrado no fortalecimento e intervenção (interna e externa) do Estado e, assim, na regulação policial sobre os diversos espaços do território e sobre a população.

É importante frisar que os processos biopolíticos de assujeitamento da vida humana aparecem nas duas formas de governamentalidade, porém não da mesma maneira. Como veremos, há descontinuidades e mudanças importantes na passagem de uma a outra, que possibilitam deslocamentos significativos nas ações do poder sobre as populações. No entanto, não se trata de uma ruptura absoluta, pois existem, por exemplo, traços do Estado policial no liberalismo. Cabe enfatizar que, de maneira distinta e visando diferentes positivities, as duas práticas de governo objetivam gerir a vida das populações.

Mas, no que tange aos dispositivos de segurança, quais as diferenças mais significativas introduzidas pela tecnologia de governo liberal? Como veremos, embora de forma distinta daquela preconizada pelo Estado de polícia, esses mecanismos de segurança se fazem presentes e são centrais na nova governamentalidade. Na racionalidade política liberal, os fenômenos considerados naturais, intrínsecos à economia e à população, devem ser garantidos pelos dispositivos de segurança. Assim, articulada aos ideais de liberdade econômica e

¹⁵⁶ Sobre o processo de naturalização, dirá Foucault: “Mas eis que agora, com o pensamento dos economistas, vai reaparecer a naturalidade, ou antes, uma outra naturalidade. É a natureza desses mecanismos que fazem que, quando os preços sobem, se se deixar que subam, eles vão se deter sozinhos. É essa naturalidade que faz que a população seja atraída pelos altos salários, até um certo momento em que os salários se estabilizam e, com isso, a população não aumenta mais” (FOUCAULT, 2008a, p. 469).

estabilidade da população, a polícia funciona como uma instituição eminentemente negativa. No modelo anterior, a polícia reúne funções positivas (governa a vida dos homens por meio da regulação, produção etc.) e negativas (repressão, coerção) regulamentando, de cima a baixo, o território do Estado e as pessoas. No paradigma liberal, as funções positivas ficam a cargo de outras instituições, uma vez que a polícia se incumbe exclusivamente da eliminação da desordem – função eminentemente negativa. Sobre esse ponto, Foucault assevera: “Com isso, a noção de polícia se altera inteiramente, se marginaliza e adquire o sentido puramente negativo que conhecemos.” (FOUCAULT, 2008a, p. 475-476). O antigo projeto de polícia se desarticula e, assim, se decompõe em quatro elementos que passam a funcionar no interior do modelo liberal. São eles, a prática econômica, a gestão da população, o direito às liberdades e a polícia:

Numa palavra, pode-se dizer que a nova governamentalidade que, no século XVII, tinha acreditado poder aplicar-se inteira num projeto exaustivo e unitário de polícia, vê-se agora numa situação tal que, de um lado, terá de se referir a um domínio de naturalidade que é a economia. Terá de administrar populações. Terá também de administrar um sistema jurídico de respeito às liberdades. Terá enfim de se dotar de um instrumento de intervenção direto, mas negativo, que vai ser a polícia (FOUCAULT, 2008a, p. 476).

Cabe, agora, investigarmos mais detidamente as alterações que ocorrem, na passagem da razão de Estado à arte liberal de governar, com os dispositivos modernos de segurança.

2.7 DA RAZÃO DE ESTADO AO LIBERALISMO: A EMERGÊNCIA DOS DISPOSITIVOS DE SEGURANÇA

Como vimos, as práticas de governo promovidas pela razão de Estado utilizaram os mecanismos de segurança na intenção de solidificar a força do Estado interna e externamente. Em contrapartida, a meta da arte de governo do liberalismo não é a ampliação da força e da intervenção estatal. No liberalismo, o aumento e a sofisticação dos aparatos de segurança são assentados, sobretudo, na defesa incondicional do interesse individual e da liberdade econômica. Na

consecução desse intento, a prática da segurança assume a tarefa de reduzir o que passa a ser considerado, na transitoriedade entre o período moderno e o contemporâneo, como os perigos cotidianos a que os indivíduos e a liberdade de mercado ficam expostos. Em razão disso, o dispositivo moderno de segurança estrutura-se, na segunda metade do século XVIII e no início do século XIX, com base nas seguintes temáticas: a) o problema da circulação nos espaços de segurança, b) o tratamento do aleatório, c) a especificidade da normalização da segurança, d) a correlação entre as técnicas de segurança e a população¹⁵⁷.

Quanto ao tema da circulação, esclarecemos, inicialmente, que não se trata de propor, simplesmente, que o espaço do qual se ocupam os dispositivos de segurança não seja o mesmo que interessa à Soberania ou ao Poder disciplinar. Afinal, tanto o poder soberano quanto as práticas disciplinares visam, num certo sentido, agir sobre as pessoas em espaços determinados. É bem verdade que o Poder Soberano é exercido no interior de um território e que as disciplinas têm como alvo os corpos individuais dentro de espaços institucionais (*anátomo-política*). Mas, apesar disso, ambas buscam equacionar uma multiplicidade de sujeitos e acontecimentos. Procurando melhor caracterizar a especificidade dos dispositivos modernos de segurança no que tange aos espaços, retomamos, a seguir, o exemplo foucaultiano do debate em torno da questão da segurança e da prosperidade das cidades modernas.

No século XVIII e ainda no início do século XIX, as cidades são caracterizadas por sua especificidade jurídica e administrativa, o que as distinguia e até as isolava em relação aos demais lugares do território. Além disso, eram espaços murados e de grande densidade (que agregavam funções como, por exemplo, a militar). Aliás, se comparadas ao campo, as cidades revelavam grande heterogeneidade econômica e social. Em razão desses e de outros fatores, multiplicaram-se, ao longo da modernidade, os problemas concernentes ao espaço urbano: dificuldades jurídicas e econômicas (próprias do crescimento), como também os problemas oriundos da demografia urbana. Em face dessas situações, urge a necessidade de situar a cidade num espaço de circulação. Há, primeiramente, os projetos arquitetônicos que assentam a capital do território com diversas funções. Essas, por sua vez, visam à eficácia política por meio de uma melhor distribuição espacial. Isso

¹⁵⁷ Cabe ressaltar que, apesar dos traços que lhes são inerentes, os dispositivos de segurança podem, em determinadas configurações político-sociais e visando a certas estratégias de gestão governamental, articular-se ao ordenamento jurídico e às práticas disciplinares.

revela, por exemplo, que o sucesso no exercício da soberania se vinculava à ideia de uma melhor organização e intensidade de circulações (modelo da Soberania)¹⁵⁸.

Vê-se ainda, na modernidade, a construção de cidades que reproduzem, em certa medida, o modelo dos acampamentos militares. Nesse caso, a cidade não é pensada com base no território, mas tendo por referência “uma figura geométrica que é uma espécie de módulo arquitetônico”, ou seja, “o quadrado ou o retângulo por sua vez subdivididos, por cruzes, em outros quadrados ou outros retângulos.” Temos, com isso, um tratamento disciplinar das multiplicidades no perímetro urbano. Em outras palavras, institui-se um espaço (vazio e fechado) no interior do qual são construídas multiplicidades artificiais organizadas em consonância com o triplice princípio disciplinar de: hierarquização; comunicação fiel das relações de poder; produção de efeitos funcionais de distribuição espacial. O controle disciplinar dos espaços (a “gestão dos detalhes”) tem por meta fomentar e gerir positivamente como: assegurar o comércio, garantir a moradia etc. (FOUCAULT, 2008a, p. 21-23).

Visando delinear o tratamento dado pelo dispositivo de segurança à questão da circulação, Foucault cita o exemplo do projeto setecentista de urbanização da cidade de Nantes. Com ele, procurava-se solucionar os problemas de circulação advindos, sobretudo, do modo de vida urbano. Buscou-se, pois, aperfeiçoar a cidade como um agente de circulação. Em termos práticos, para que isso acontecesse seria preciso desfazer as aglomerações desordenadas, viabilizar espaço às novas funções econômicas e administrativas, regulamentar as relações da cidade com as proximidades rurais, como também prognosticar o crescimento do perímetro urbano. Urge a necessidade de abrir (ou ampliar) eixos que atravessassem a cidade e suas ruas visando garantir as seguintes funções: higiene e arejamento; comércio interior na cidade; articulação da rede de ruas internas com estradas externas viabilizando a circulação de mercadorias, mas sem abrir mão do controle aduaneiro; efetivação da vigilância como resposta ao problema da insegurança nas cidades.

Na intenção de tornar isso possível, o dispositivo de segurança procurou sustentar-se num certo número de dados materiais. Assim

¹⁵⁸ Para Foucault, isso se dá no período do cameralismo: “Ou seja, o problema é como, dentro de um sistema de soberania estrita, assegurar o desenvolvimento econômico máximo por intermédio do comércio. [...] como assegurar um Estado bem capitalizado, isto é, bem organizado em torno de uma capital, sede da soberania e ponto central de circulação política e comercial.” (FOUCAULT, 2008a, p. 20).

sendo, buscou agir sobre “algo” já dado, como: a disposição de diversos espaços, o escoamento das águas, as ilhas, o ar etc. Nesse ponto, chamamos a atenção para o seguinte aspecto. Não se trata, com a ação da segurança, de procurar alcançar um ponto (ótimo) de perfeição, tal qual almejam as disciplinas. Seu objetivo é, pois, fazer com que a circulação aconteça da melhor forma possível, mas sem a pretensão da anulação absoluta das inconveniências. Trata-se, então, de tentar reduzir os “danos” que atingem e que são gerados nos espaços, sem, contudo, a expectativa de suprimi-los definitivamente. Dessa forma, o dano pode ser reduzido, parcialmente controlado, mas também racionalmente tolerado.

O tratamento dado pelo dispositivo de segurança ao dano pressupõe o uso de instrumentos como os dados quantitativos, a estatística. Cabe acrescentar que os elementos constitutivos da estrutura dos planejamentos dos espaços (delineados nos projetos arquitetônicos) encontram justificação na sua “polifuncionalidade” (por exemplo: a rua como campo de proliferação de doenças, espaço também por meio do qual se levam as mercadorias etc.). Por esse motivo, transformam-se em alvos do governo e devem ser geridos por dispositivos de segurança. E mais, o cálculo da segurança (presente nos projetos arquitetônicos, nas medidas administrativas, na organização de diferentes perímetros) vai operar levando em consideração o futuro, procurando projetar (estatisticamente) o que pode acontecer. A segurança visa, então, à gestão de um campo de acontecimentos que só pode ser gerido por meio de estimativas de probabilidade.

No que concerne às diferenças que caracterizam o tratamento dado pelo Poder Soberano, pelo Poder disciplinar e pelo dispositivo de Segurança à questão moderna do espaço, Foucault assinala que:

[...] enquanto a soberania capitalizava um território, colocando o problema maior da sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial uma distribuição hierárquica e funcional dos elementos, a segurança vai procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável (FOUCAULT, 2008a, p. 27).

O espaço do qual a segurança se ocupa é constituído por

variações diversas de acontecimentos que, por sua vez, remetem às experiências temporais e aleatórias. Essas, conforme a segurança, devem ocupar um lugar determinado. O espaço em que os elementos aleatórios se manifestam e se desenvolvem é o meio. O que é o meio? Explica Foucault que a problematização da circulação e da causalidade remetem, invariavelmente, à noção de meio. Isso porque o meio (como conjunto de dados naturais e artificiais: rios, pântanos, morros, aglomeração de indivíduos, casas...) é o suporte e o elemento de circulação de uma ação, ou seja, ele é o espaço no qual a circulação acontece. É também um efeito de massa que age sobre todos aqueles que nele estão. Existe, no meio, um encadeamento circular dos efeitos e das causas. Além disso, ele é um campo de intervenção que não tem por meta atingir os indivíduos enquanto um conjunto de sujeitos de direito, mas como elementos da população¹⁵⁹. Em síntese, o mecanismo de segurança age sobre o meio fazendo com que as diferentes singularidades (pessoas, acontecimentos) se relacionem e interajam no meio.

A segunda característica do dispositivo de segurança tem a ver com a maneira como a prática de governo trata dos acontecimentos aleatórios, das contingências – relação governo e acontecimento. Para explicitar esse traço da segurança, Foucault analisa a questão da escassez alimentar. Cabe esclarecer que a escassez não é, necessariamente, sinônimo da fome, pois indica, sobretudo, a insuficiência na quantidade de cereais necessários à existência da nação. Grosso modo, o acontecimento da escassez alimentar corresponde ao seguinte ciclo: com a escassez há a estocagem de produtos visando ao aumento de preços, com o aumento de preços e a falta de alimentos a população fica insatisfeita por não ter suas necessidades básicas supridas, motivo pelo qual se desencadeiam revoltas populares. Cabe salientar que nos séculos XVII e XVIII, sobretudo na França, a escassez alimentar é um dos acontecimentos que o governo deve evitar: “Flagelo do lado da população, catástrofe, crise, se preferirem, do lado do governo.” (FOUCAULT, 2008a, p. 40-41).

Tida como resultado da “má-fortuna” (do povo e do soberano) e da má- natureza do homem (resultado, por exemplo, da avidez dos seres humanos em adquirirem vantagens com a crise), a escassez alimentar será combatida pelo governo por meio de um sistema jurídico e disciplinar que procura não somente detê-la, mas preveni-la. As técnicas

¹⁵⁹ Foucault explica: “O que se vai procurar atingir por esse meio é precisamente o ponto em que uma série de acontecimentos, que esses indivíduos, populações e grupos produzem, interfere com acontecimentos de tipo quase natural que se produzem ao redor deles.” (FOUCAULT, 2008a, p. 28).

de gestão da economia (sistema de antiescassez alimentar) marcadas por um amplo sistema de proibições, que se fará predominante nos exercícios de governo postos em prática no século XVII e início do século XVIII, são os procedimentos e os antídotos propostos pelo mercantilismo para conter a escassez e os seus efeitos. Trata-se, pois, de um amplo sistema de proibições direcionado ao acontecimento eventual da escassez alimentar¹⁶⁰.

Como resposta à malfadada solução mercantilista, os fisiocratas (liberais) propõem a tese de um governo fomentador da liberdade de comércio e da circulação de cereais. Junto com os preceitos fisiocratas desenvolvem-se profundas mudanças nas tecnologias de governo e estas estão articuladas aos dispositivos de segurança. Em posição diametralmente oposta aos mercantilistas, o *laissez-faire/laissez-passer* dos fisiocratas evidencia a sua aposta na livre circulação de grãos e na “regulação natural” do sistema de produção e comercialização. Como vemos, a resposta fisiocrata ao evento da escassez alimentar não está calcada num forte sistema estatal de intervenções legais e disciplinares sobre a liberdade de mercado.

Há, com isso, um deslocamento significativo e que deve ser considerado. Os fisiocratas direcionam a sua atenção ao que consideram como a “realidade do cereal”, revelando-se menos preocupados com a escassez alimentar. Partindo dessa questão do cereal, os dispositivos de segurança se conectam à realidade das oscilações (da abundância e do baixo preço, da escassez e da carestia...), deixando que se manifestem os mecanismos de correção visando reduzir as oscilações, sem o compromisso, no entanto, de eliminá-las. Mas como se dá essa regulação das oscilações? Deve-se proceder da seguinte forma: não objetivar o menor preço possível; procurar, na verdade, até o aumento do preço do cereal. Até porque, o seu aumento pode auxiliar também na ampliação da produção. Em linhas gerais, o caminho tomado pelos fisiocratas é o seguinte: suprimir as proibições de estocagem possibilitando que as pessoas possam (quando quiserem) estocar seu cereal, aliviando, com isso, o mercado nos momentos de abundância. Além disso, propunham também limitar as proibições quanto à exportação. Nesse caso, visavam à desobstrução do mercado externo em momentos de abundância na produção. Assim, os preços subiriam

¹⁶⁰ Sobre as táticas mercantilistas, Foucault assevera: “Essa regulação por baixo do preço de venda dos cereais, do lucro camponês, do custo de compra para as pessoas, do salário, vocês sabem que é evidentemente o grande princípio político que foi desenvolvido, organizado, sistematizado durante todo o período que podemos chamar de mercantilista [...]” (FOUCAULT, 2008a, p. 43).

mesmo nos momentos de abundância.

Não basta dizer que a escassez alimentar não é o centro das preocupações fisiocratas. Na verdade, eles a consideram como uma espécie de “quimera”. O que isso quer dizer? Atentemos para a indicação de Foucault sobre lógica argumentativa dos fisiocratas: por pior que seja a colheita sempre se produz um mínimo que garantirá durante um tempo o abastecimento. Se a escassa colheita persistir, a liberdade das importações garantirá o abastecimento interno. A iminência do produto externo faz com que a estocagem interna não seja vantajosa, haja vista a ameaça de que o produto estocado se desvalorize com o abastecimento dos produtos vindos do exterior (FOUCAULT, 2008a, p. 51-52).

Como vemos, na fisiocracia o dispositivo de segurança procura tratar o acontecimento aleatório da escassez de modo distinto da intervenção mercantilista. Os fisiocratas visam à integração entre a produção, o mercado mundial e os comportamentos econômicos da população – articulação entre produtores e consumidores. Com esses procedimentos os fisiocratas acreditavam que reduziriam as chances de a escassez alimentar atingir o nível populacional: “essa freada da escassez alimentar é obtida por um certo ‘*laissez-faire*’, por um certo ‘*laissez-passer*’, um certo ‘andar’ [aller], no sentido de deixar as coisas andarem”¹⁶¹. Ante a ameaça de escassez, reagem os processos compensatórios que corrigem o dano e restauram o equilíbrio.

Há que considerar, contudo, que a possibilidade da ausência de escassez alimentar no nível populacional não exclui a sua existência (e o reflexo desta) na vida de inúmeros indivíduos. Aliás, existe uma correlação entre a não escassez da população e a penúria de “indivíduos isolados”. É possível deduzir, com Foucault, que isso aparece como condição para o equilíbrio do sistema: “A escassez-flagelo desaparece, mas a escassez que faz os indivíduos morrerem não só não desaparece, como não deve desaparecer.” (FOUCAULT, 2008a, p. 55). As ações do governo criam uma cesura por meio da qual priorizam a gestão da população relegando uma multiplicidade de indivíduos a um nível inferior. Assim sendo, no dispositivo de segurança:

O objetivo final vai ser a população. A população

¹⁶¹ Observemos o que indica o pensador francês: “O que vai fazer que se deixe os preços subirem onde eles tenderem a subir. Vai-se deixar que se crie e se desenvolva esses fenômenos de escassez-carestia neste ou naquele mercado, em toda uma série de mercados, e é isso, essa realidade mesma à qual se deu a liberdade de se desenvolver, é esse fenômeno que vai acarretar justamente sua autofrenagem e sua autorregulação.” (FOUCAULT, 2008a, p. 55).

é pertinente como objetivo, e os indivíduos, as séries de indivíduos, os grupos de indivíduos, a multiplicidade dos indivíduos, esta não vai ser pertinente como objetivo. Vai ser simplesmente pertinente como instrumento, intermédio ou condição para obter algo no nível da população (FOUCAULT, 2008a, p. 56).

Grosso modo, podemos dizer que no modelo da Soberania a lei aparece como a instância que pode proibir. As práticas disciplinares, por sua vez, visam prescrever o que os indivíduos (seus corpos) devem ou não devem fazer. Já o dispositivo de segurança, sem proibir nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e de prescrição, objetiva “responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule.” Com o argumento positivo de evitar/corrigir o dano impedindo, com isso, os efeitos mais nocivos que põem a população em perigo, a regulação acontece no próprio elemento da realidade – autorregulação no interior de um ambiente (FOUCAULT, 2008a, p. 61).

Com o que dissemos até aqui, é possível entrever que não há no liberalismo (desde os primeiros movimentos da fisiocracia) a rejeição às técnicas de segurança, nem mesmo a indicação de que a defesa da liberdade econômica e o exercício das práticas da segurança sejam incompatíveis. Cabe salientar que nesta discussão dos dispositivos modernos de segurança, a liberdade (liberal) é por Foucault definida, sobretudo, como a “liberdade de circulação”. Assim sendo, caberia ao dispositivo de segurança viabilizar as condições de regulação (e autorregulação ambiental) que fazem com que os indivíduos possam circular (“livremente”) no meio econômico e no meio social: de um lado, o fomento da liberdade, de outro, a regulação de importantes movimentos do conjunto social (FOUCAULT, 2008a, p. 62-64).

E mais, o dispositivo de segurança procura estabelecer um processo homeostático pelo qual as manifestações dos membros da população e a regulação do meio se complementam e locupletam¹⁶². Em

¹⁶² Conforme sabemos, a noção de homeostase é utilizada por diferentes áreas do saber como a biologia, a ecologia e a sociologia. Grosso modo, o termo indica “manter as coisas semelhantes ao que são ou como são.” Para os funcionalistas, a homeostase compõe o argumento de que as sociedades se organizam de modo que tendem para formas relativamente estáveis. Essas formas podem ser baseadas no consenso geral sobre valores e coisas. Contudo, há contestações sobre essas convicções. Argumenta-se, por exemplo, que o nível de consenso e estabilidade sustentado pelos funcionalistas seja inexistente (JOHNSON, 1997, p. 125).

vez de simplesmente inibir as múltiplas manifestações do que é considerado como a “aleatoriedade”, deixa-se que apareçam, pois o seu controle (autocontrole) pressupõe que essas antes se revelem. Assim sendo, no nível de intervenção homeostático objetiva-se, por exemplo, controlar os “danos aleatórios”, sem, contudo, suprimi-los (SENELLART apud FOUCAULT, 2008a, p. 516).

Tomando essas análises como ponto de partida, podemos afirmar que os padrões racionais de equilíbrio (que em tese são a antítese dos disparates dos danos) comportam um nível de descarte estatisticamente definido. A garantia da melhor vida do todo social – sua segurança – não exclui as desventuras dos casos isolados, das exceções, daqueles que compõem o “desvio padrão”. Acrescente-se a isso que: deixar que se manifestem as diferenças dos sujeitos e dos acontecimentos (suas contingências) no “meio” é também viabilizar sua identificação (estatística) e regulação (ou autorregulação) e, em situações determinadas, o seu descarte. Passemos, agora, à terceira característica do dispositivo de segurança.

Comenta Foucault que o teórico do direito Hans Kelsen (1881-1973) bem percebeu os elos fundamentais que ligam a lei e a norma. Isto é, ele detectou a íntima relação que há entre o sistema de leis e o de normas em nossas sociedades. Há que considerar, contudo, que a normatividade intrínseca à lei, que remete integralmente à figura jurídica do sujeito de direito, não deve ser confundida com as práticas de normalização efetivadas nos dispositivos modernos de segurança. É preciso levar em consideração, também, a distância que separa a normalização, própria da segurança, e a normalização do poder disciplinar.

Lembremos que em **Vigiar e punir**, Foucault descreve como, na modernidade, o poder disciplinar normaliza os indivíduos (corpos e almas dóceis) dentro das mais diferentes instituições: prisões, escolas, hospitais etc. Quando analisa os dispositivos de segurança, em 1978, distingue a normalização disciplinar daquela desenvolvida pelo dispositivo de segurança. Dito de outro modo, o conjunto de práticas disciplinares, outrora denominado como normalização, é redefinido por Foucault e denominado como normação. Isso porque no caso das disciplinas é primeiramente a norma que determina e identifica quem deve ser considerado normal ou anormal, ou seja, a norma é o padrão para a observação, a classificação, a punição etc. Cabe perguntarmos, agora, sobre as diferenças que caracterizam a normalização no dispositivo de segurança.

Por volta do século XVIII, as instituições que tratam da

segurança, objetivando cuidar da saúde da coletividade, visam prevenir o contágio da varíola ou, quando isso não é possível, procuram tratar dos enfermos¹⁶³. Desse modo, articuladas ao campo da segurança, as práticas de inoculação e vacinação introduzem o cálculo de probabilidades, por meio de instrumentos estatísticos, visando ao conhecimento e à intervenção sobre a doença que incide sobre o corpo social¹⁶⁴. A variolização e a vacinação teriam se beneficiado de suportes que viabilizaram suas inscrições nos procedimentos de governo das populações na Europa ocidental. São eles: a) o cálculo de probabilidade da população por meio de instrumentos estatísticos (suporte matemático); b) a integração de ambas (variolização e vacinação) com os demais mecanismos de segurança (FOUCAULT, 2008a, p. 74-77). Cabe enfatizar que essa forma de regulação cria situações inusitadas na prática política e científica da época. Por exemplo, a nova medicina a serviço do Estado permite, em certa medida, que a patologia recaia sobre o meio social, mas de maneira controlada. Explicando melhor, com a inoculação, busca-se provocar a varíola a fim de controlar a sua incidência e os seus efeitos mais nocivos sobre a massa¹⁶⁵.

¹⁶³ A intervenção normalizadora que incide sobre o espectro patogênico da varíola é um dos três exemplos discutidos por Foucault. Como vimos, os dois outros são: o caso das cidades (aparição dos centros urbanos e a necessidade de criar e regular espaços e experiências diversas de circulação) e dos tempos de escassez alimentar (o governo deve se ocupar dos diversos eventos que atingem a população. É preciso apreender, capturar o “aleatório”, controlar os seus danos possíveis.).

¹⁶⁴ Foucault detalha o cenário no qual emerge o problema da varíola como prática de normalização: “Problema importante, claro, primeiro porque a varíola era sem sombra de dúvida a doença mais amplamente endêmica de todas as que se conheciam na época, pois toda criança que nascia tinha duas chances em três de pegar varíola. De uma maneira geral e para toda a população, a taxa de [mortalidade] [devida à] varíola era de 1 para 7,782, quase 8. Logo, fenômeno amplamente endêmico, de mortalidade elevadíssima. Em segundo lugar, era um fenômeno que também apresentava a característica de ter surtos epidêmicos muito fortes e intensos. Em Londres, particularmente, no fim do século XVII e início do século XVIII, vocês têm, em intervalos que não iam além dos cinco ou seis anos, surtos epidêmicos intensíssimos. Em terceiro lugar, por fim, a varíola é evidentemente um exemplo privilegiado, já que, a partir de 1720, com a chamada inoculação ou variolização, e a partir de 1800 com a vacinação, tem-se à disposição técnicas que apresentam o quádruplo caráter, absolutamente insólito nas práticas médicas da época, primeiro por serem absolutamente preventivas, segundo por apresentarem um caráter de certeza, de sucesso quase total, terceiro por poderem, em princípio e sem dificuldades materiais ou econômicas maiores, ser generalizáveis à população inteira, enfim e sobretudo a variolização primeiramente, mas também a própria vacinação no início do século XIX apresentavam esta quarta vantagem, considerável, de serem completamente estranhas a toda e qualquer teoria médica.” (FOUCAULT, 2008a, p. 76-77).

¹⁶⁵ Tanto na variolização quanto no tratamento fisiocrata da escassez alimentar, procura-se o apoio na realidade desses fenômenos buscando não impedi-los, mas mantê-los controlados no âmbito da população. No caso da variolização, o objetivo maior não era tanto o de impedir a patologia, mas provocar nas pessoas que eram inoculadas “algo” que, no final das contas, era a própria varíola, desde que a sua anulação se produzisse no mesmo momento dessa vacinação.

Com a prevenção e o tratamento da varíola os dispositivos estatais de segurança desenvolvem um complexo aparato de conhecimento e de intervenção sobre a população. Resultam desse processo o aparecimento e o subsequente uso das seguintes categorias: caso, risco, perigo e crise. Por **caso**, a segurança concebe a maneira de integrar no campo coletivo os fenômenos individuais da doença. O **risco** não é outra coisa senão a identificação das ameaças a que cada indivíduo ou grupo fica exposto (por exemplo: riscos de ser contagiado pela doença, de morrer ou de ficar com sequelas). Idealiza-se, nesse momento, a possibilidade de determinação exata dos riscos (probabilidade). Além disso, o cálculo racional mostra que há riscos diferenciais, sendo possível mensurar a intensidade e o grau do **perigo**. Por último, o fenômeno de aceleração e multiplicação da doença pode ser definido como critério de **crise**: “A crise é esse fenômeno de disparada circular que só pode ser controlado por um mecanismo superior, natural e superior, que vai freá-lo, ou pôr uma intervenção artificial.” (FOUCAULT, 2008a, p. 80-83).

Cabe ressaltar que essas quatro noções são bastante novas nas tecnologias modernas de poder e não são localizadas na normação disciplinar. A normalização que surge, por exemplo, nas campanhas contra a varíola não visa à demarcação disciplinar, entre o doente e o não doente, tendo por base a norma. Diferente disso, leva em consideração os dados do conjunto da população, buscando um coeficiente normalmente esperado (por exemplo: contaminação provável, probabilidade de mortalidade etc.). Nesse quadro, a estatística se constitui num saber fundamental na consolidação dos critérios de normalidade da população, uma vez que a probabilidade define o que deve ser considerado e legitimado como, cabe ilustrar, morbidade normal, mortalidade normal, saúde, sanidade etc. Em síntese, na disciplina a norma é a referência (normação) na distinção entre o normal e o anormal (quer se trate do indivíduo considerado doente, louco, delinquente, degenerado, improdutivo, impuro, pobre etc.). Já no dispositivo de segurança, o ponto de partida, o referencial que determina a ação institucional, a sanção e/ou os juízos de mérito e de valor, é a probabilidade: é ela quem indica o “padrão normalizador” com incidência sobre a população. Isso faz com que o critério de normalização seja deduzido do “normal”, conforme definido pelo

Também no tratamento da escassez alimentar, o dispositivo de segurança deixa que os elementos da realidade se manifestem para, por isso mesmo, e por si próprios, se autorregulem (FOUCAULT, 2008a, p. 78).

padrão estatístico, e não da norma.

Observemos que nesses três exemplos utilizados por Foucault na caracterização do dispositivo de segurança – cidade (rua), escassez alimentar (cereal) e epidemia (contágio) –, sobressai-se o fenômeno da cidade. O que isso quer indicar? Bem, por volta da segunda metade do século XVIII, a cidade emerge como uma espécie de catalisador da tecnologia de segurança. É ela, então, que traz à tona os problemas de ordem econômica e política, mas também de governo e, dessa forma, de gestão de “tudo” o que é preciso equacionar. Assim, as dificuldades concernentes à rua, ao cereal, a epidemia (seus perigos iminentes) estão diretamente ligadas à questão da circulação, entendida como deslocamento, troca, contato, como forma de dispersão e também de distribuição. É tarefa do dispositivo de segurança garantir que as coisas se mexam, mas para que isso aconteça é preciso que os perigos da circulação sejam anulados. Conter os perigos é condição *sine qua non* à garantia da segurança da população e daqueles que a governam.

Mas como é possível conter os perigos? De modo geral, trata-se, no dispositivo de segurança, de fazer com que os vários elementos possam agir uns em relação aos outros (anulação progressiva dos fenômenos pelos próprios fenômenos)¹⁶⁶, e não como efeito da obediência cega a uma instância superior. Junto disso, a segurança deve fazer com que a ação dos que governam a população seja invariavelmente tida como necessária e suficiente ante as supostas ameaças de perigo – governar as populações visando conter o que é apregoadado como perigo.

A última característica dos dispositivos de segurança é a sua correlação com a ideia de população. Como sabemos, a emergência da população, como objeto do poder-saber e como alvo das técnicas e procedimentos de governo, é um acontecimento eminentemente moderno. Com os mercantilistas, no século XVII, a população figura como objeto do poder estatal. O mercantilismo preocupava-se, notadamente, com a população como força produtiva. Para que ela correspondesse a essa expectativa, era preciso que “fosse afetivamente adestrada, repartida, distribuída, fixada de acordo com mecanismos disciplinares.” O que faz com que a população seja definida como “princípio de riqueza, força produtiva, enquadramento disciplinar: tudo isso se articula no interior do pensamento, do projeto e da prática

¹⁶⁶ Atentemos para a observação de Foucault: “Trata-se, de certo modo, de delimitá-los em marcos aceitáveis, em vez de impor-lhes uma lei que lhes diga não. Não é portanto no eixo soberano-súditos, tampouco é na forma da proibição que os mecanismos de segurança põem-se a funcionar.” (FOUCAULT, 2008a, p. 86).

política dos mercantilistas.” Mas, nesse caso, é ainda como um conjunto de súditos de um Soberano no Estado, submetidos às leis e às regulações estatais, que a população é idealizada (FOUCAULT, 2008a, p. 91).

Com os fisiocratas, há mudanças expressivas no tratamento da população. Ela passa a ser considerada como um conjunto de processos que seria preciso administrar com base em sua “naturalidade” (a começar por ela). Ciente do que representa o “naturalismo” para os autores fisiocratas, Foucault indicará que, com eles, são designados três elementos como ordenadores da população: a) é preciso atuar sobre os elementos que afetam a população. Assim, é possível detectar sua incidência (através de cálculo, análise, reflexão), o que permite o controle da população por meio da manipulação das variáveis que a condicionam; b) a população é formada por indivíduos diferentes entre si. Por isso, não há como prever todos os comportamentos dos indivíduos com exatidão. Apesar disso, na tradição utilitarista (como veremos) há uma invariante utilizada na análise dos indivíduos e das populações que é o “desejo”. Ele é tido como o motor da ação humana: “O desejo é aquilo porque todos os indivíduos vão agir.” Creem os utilitaristas que a naturalidade do desejo residiria no fato de que se o deixarmos agir, ele, por si só, produzirá o interesse geral da população. Em resumo: “Produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la.” (FOUCAULT, 2008a, p. 95). O aparato governamental visa, então, manipular o desejo sem, contudo, interditi-lo ou suprimi-lo; c) a naturalidade da população manifestar-se-ia também na constância dos fenômenos que, mesmo singulares, respondem a uma regularidade. Em torno da natureza da população (de sua regularidade) seriam desenvolvidos os procedimentos de governo. Partindo dessas inferências sobre os fisiocratas, podemos melhor compreender como a tradição liberal concebe a população. Explica Foucault:

A população é um conjunto de elementos, no interior do qual podem se notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo. [...] O público, noção capital no século XVIII, é a população considerada do ponto de vista das suas opiniões, das suas maneiras de

fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências, é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos. A população é portanto tudo o que se estender no arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público. Da espécie ao público: temos aí todo um campo de novas realidades, novas realidades no sentido de que são, para os mecanismos de poder, os elementos pertinentes, o espaço pertinente no interior do qual e a propósito do qual se deve agir (FOUCAULT, 2008a, p. 97-99).

O epicentro da governamentalidade liberal é a gestão dos conjuntos populacionais. No liberalismo, a população é considerada a finalidade, o instrumento e o objeto de governo. Com isso queremos indicar que as políticas econômicas, as instituições sociais, a liberdade de mercado passam a ser problematizadas como esferas de investimento de um poder que visa gerir integralmente a vida humana. Para tanto, são utilizados os aparelhos de seguridade. Embora correspondam a positivities distintas, tanto no liberalismo quanto no Estado de polícia estes aparelhos devem promover uma efetiva “asepsia social”. Na governamentalidade liberal, essa ação visa evitar os efeitos mais nocivos dos “danos”, como também o mal-estar geral provocado pela constante sensação de perigo. É esse o novo campo de ação da biopolítica.

Com a emergência dos dispositivos de segurança (quarta domínio da análise genealógica da biopolítica) há uma espécie de retração do biopoder e, ao mesmo tempo, a expansão das formas de regulação dos conjuntos populacionais. O fomento do perigo e a relativa “asepsia do dano aleatório” nos espaços de circulação fazem parte das novas estratégias de gestão da vida humana com incidência sobre o “meio ambiente” (e não diretamente sobre a singularidade dos corpos). Ou seja, ao gerir os perigos, a biopolítica centra as suas ações na gestão do corpo populacional. Assim sendo, os indivíduos só interessam ao dispositivo de segurança na medida em que eles, como singularidades, participam de efeitos de conjunto que podem reverberar na população. Não é demais lembrar que o poder pastoral, como forma arcaica de governamentalidade, inaugurou uma prática de poder eminentemente individualizante. Contudo, desde os seus primórdios os dispositivos modernos de segurança realizaram uma espécie de estatização da lógica pastoral. Podemos dizer, assim, que as práticas modernas de segurança

priorizam o tratamento do múltiplo enquanto múltiplo. Nesse sentido, o controle parcial dos danos corresponde a uma orientação estatística de tipo ambiental (geral), e não mais a uma objetivação disciplinar (do corpo singular).

Nessa modalidade biopolítica, a promessa (liberal) de segurança ante os perigos e a defesa incondicional da liberdade de mercado, caminham, lado a lado, com a regulação sobre o meio. A liberdade de circulação é conformada à determinação estatística dos níveis de perigo e, assim, à regulação empreendida pela segurança. A probabilidade evoca o padrão definidor tanto da normalidade, quanto do que é tido como equilíbrio social e descarte individual. Aliás, as perdas individuais, a supressão de algumas vidas etc. são admitidas pelo padrão estatístico, pelo processo homeostático, na medida em que são consideradas, por exemplo, como casos isolados, como desvio padrão. Afinal, o que interessa a biopolítica (como indicamos) são sobretudo os padrões de gestão e regulação no nível populacional.

Com base nos dispositivos (biopolíticos) de segurança do liberalismo a população é analisada em relação a sua “naturalidade”. Assim sendo, governar a população, contendo os supostos perigos que a ameaçam, pressupõe o controle por meio da manipulação das variáveis dos fenômenos que podem ameaçá-la. Como indicamos, com as práticas biopolíticas, o controle parcial dos danos (doenças, fome, violência, insegurança) materializa-se na “assepsia” dos excessos a que a população fica exposta. Trata-se, com a segurança, de restaurar, salvaguardar e promover as “virtudes e as potencialidades naturais” da população. Aliás, do fomento do perigo e da sua relativa solução depende o êxito dos dispositivos de segurança. É o que indicam, ilustramos, os níveis racionais que definem o padrão homeostático da sociedade. Explicando melhor, de maneira distinta da prática de governo intervencionista e da ideologia mercantilista, a tradição liberal moderna (sobretudo os fisiocratas, os economistas ingleses do século XVIII e a tradição utilitarista) fez uso dessas tecnologias biopolíticas de segurança, o que lhe permitiu adequar o preceito da liberdade de mercado ao eficiente modelo de regulação ambiental, com incidência sobre a vida das populações.

Para finalizar, frisamos que as matrizes da governamentalidade ocidental introduziram transformações tanto nas condutas singulares (individualização pastoral) quanto nos modos de vida dos conjuntos populacionais (dispositivos modernos de segurança). Recapitulando, a emergência da razão de Estado revelou, ao mesmo tempo, a transformação de elementos do “governo das almas” e a consolidação

dos dispositivos de segurança (dispositivos diplomático-militar e policial), que viabilizou o controle das populações. Na confluência entre as ações (individualizantes e totalizadoras) do poder moderno emerge a biopolítica, como prática racional, política e econômica de gestão e regulação do conjunto de viventes que formam a população (agora governamentalizada). Embora não descarte os âmbitos de ação próprios a Soberania e a disciplina, a investigação da séria “segurança, população, governo” trouxe à tona os processos de sujeição constitutivos da prática pastoral (governo das almas) e da razão de Estado (intervenção biopolítica sobre a população). Como dissemos, o governo político dos homens usou, na modernidade, instrumentos originados na pastoral das almas, na condução das populações. A apropriação da lógica pastoral pelo dispositivo de segurança permitiu garantir, em certa medida, a obediência e a conformação individual aos dispositivos de regulação do corpo populacional.

Cabe dizer ainda que, para além das formas de resistência e contraconduta, as “práticas de governo dos outros”, próprias do pastorado e da razão de Estado, não se constituíram, historicamente, como espaços de problematização crítica e de vivência ampla da liberdade e da autonomia humanas – estas últimas entendidas como o governo ético-político de si (sobre si mesmo) e dos outros. Com a crise da razão de Estado, o liberalismo emergiu como crítica ao Estado intervencionista e como arauto da liberdade de mercado, como também da liberdade individual. Como vimos, não há como ignorar, contudo, que a absorção e transformação dos dispositivos de segurança por parte da arte liberal de governo sinaliza para a conformação entre a liberdade liberal e a gestão (regulação, controle) biopolítica da vida humana. Vejamos, a seguir, como Foucault problematiza essa e outras questões no estudo das governamentalidades do liberalismo.

3 AS GOVERNAMENTALIDADES DO LIBERALISMO

O teu silêncio é uma nau com todas as velas pandas...
 Brandas, as brisas brincam nas flâmulas, teu sorriso...
 E o teu sorriso no teu silêncio é as escadas e as andas
 Com que me finjo mais alto e ao pé de qualquer
 paraíso...
 Meu coração é uma ânfora que cai e que se parte...
 O teu silêncio recolhe-o e guarda-o, partido, a um
 canto...
 Minha ideia de ti é um cadáver que o mar traz à
 praia..., e entanto
 Tu és a tela irreal em que erro em cor a minha arte...
 Fernando Pessoa

3.1 INVESTIGANDO A RAZÃO GOVERNAMENTAL DOS LIBERALISMOS MODERNO E CONTEMPORÂNEO

Lembrando o que dissemos no primeiro capítulo, Foucault indica que a perspectiva nominalista compõe o empreendimento genealógico das pesquisas sobre as governamentalidades do liberalismo. Queremos dizer com isso que, apoiado nas reflexões de Paul Veyne sobre os universais históricos, o genealogista testa o método nominalista na investigação do liberalismo moderno e do neoliberalismo contemporâneo nos cursos do *Collège de France*, ministrados em 1978 e 1979. Anos mais tarde, observará Veyne, em **Foucault, o pensamento, a pessoa**, que essas pesquisas partem do detalhe dos “fatos concretos”, sem ficar presas a ideias preconcebidas, o que permite a detecção de novas variações dos alvos de estudo. Para o historiador, Foucault é um nominalista e, como tal, vê o tema trans-histórico como um nome esvaziado de sentido – até porque, ontologicamente, só existiriam as variações. O método em Foucault consistiria, pois, em abordar cada questão histórica em si mesma e não como uma situação particular de um problema geral, e menos ainda de uma questão filosófica. A investigação das governamentalidades ocidentais ratificaria essa perspectiva de análise. Enfatiza Veyne:

Heurísticamente, mais vale partir do detalhe das práticas, daquilo que se fazia e dizia, e fazer o esforço intelectual de se lhes explicar o discurso; é mais fecundo (mas mais difícil para o historiador

e também para os seus leitores) do que partir de uma ideia geral e bem conhecida, porque se corre o risco de se ficar preso a ela, sem nos apercebermos das diferenças últimas e decisivas que a reduziriam a nada (VEYNE, 2009, p. 26; 15).

A abordagem da biopolítica anunciada no título do curso de 1979 cede lugar, no decorrer das aulas, à discussão da racionalidade política liberal. Observamos, contudo, que não há incongruência entre as temáticas da biopolítica e das governamentalidades do liberalismo. É o que revela Foucault quando anuncia que, dando seguimento aos estudos de “Segurança, território, população”, investigará as novas práticas de governo, modernas e contemporâneas, que trazem à cena política e econômica os problemas específicos da vida e da população. Nesse intento, analisará o liberalismo como quadro geral da biopolítica. Como mostra o curso “Nascimento da biopolítica”, com o advento da Economia Política articulado ao inusitado modo econômico-estatal de gestão das vidas humanas, inaugura-se o par liberalismo-biopolítica como prática de governo.

Com a emergência da economia política, com a introdução do princípio limitativo na própria prática governamental, realiza-se uma substituição importante, ou melhor, uma duplicação, pois os sujeitos de direito sobre os quais se exerce a soberania política aparecem como uma *população* a qual um governo deve administrar. É aí que a linha de organização de uma ‘biopolítica’ encontra seu ponto de partida. Mas, quem não vê que isso é apenas uma parte de algo bem mais amplo, que [é] essa nova razão governamental? Estudar o liberalismo como quadro geral da biopolítica (FOUCAULT, 2008b, p. 30).

Mas como Foucault define o liberalismo do qual se ocupa nos cursos de 1978 e 1979 no *Collège de France*? Claro está que o liberalismo não é abordado nessas pesquisas genealógicas como uma teoria política, econômica ou mesmo jurídica, mas como uma prática de governo que emerge no século XVIII e que ganha distintos contornos nos séculos seguintes. Nos termos de Foucault, o liberalismo, tanto em sua forma moderna quanto contemporânea, é definido como princípio e

método de racionalização de práticas governamentais que emergem com o mercado, atravessando os campos da política, da economia e da esfera jurídica.

Diferentemente dos aparatos de segurança do Estado de polícia, que visavam à ampliação (e centralização) da força estatal, a nova arte de governar, inaugurada no século XVIII, conta com numerosos e sofisticados mecanismos que objetivam, sobretudo, limitar o exercício do poder pelo seu interior. Apesar disso, o advento da arte liberal de governar não indica a negação (em termos absolutos) da razão de Estado. Por mais que a consecução da racionalidade política liberal pressuponha a inversão de princípios na prática de governo (no lugar de governar mais, propunha limitar os excessos de governo) ao se opor ao modelo de Estado intervencionista, como arte de governar o liberalismo é, também, uma espécie de aperfeiçoamento da racionalidade estatal. Não se pode esquecer de que, mesmo correspondendo a outras positivities, os dispositivos diplomático-militar e policial se fazem presentes na nova prática de governo. Apesar disso, no contraste entre as duas formas de governamentalidade – razão de Estado e liberalismo – evidencia-se o paradoxo liberal no qual a maior eficácia do Estado se dá na busca incessante por sua redução. Trata-se, no liberalismo, da promoção de um modelo frugal de Estado.

A racionalidade política do governo mínimo passa a organizar, assim, a nova prática governamental. Na nova razão governamental que emerge no século XVIII, as concepções de Estado mínimo e de governo frugal impõem-se como um princípio norteador da crítica ao que é considerado como “excessos de governo” (governamentalidade ilimitada), promovidos pelo Estado policial. Dito de outro modo, na crítica liberal o opróbrio do Estado é o seu gigantismo centralizador que o torna ineficaz na resolução dos novos problemas econômicos e políticos. Há que sublinhar, contudo, que a crítica liberal aos excessos de governo não se restringe aos ataques contra o modelo intervencionista do Estado de Polícia. Ela é também uma crítica interna à própria prática governamental: uma crítica permanente de si sobre si visando demarcar o que seria excessivo na ação governamental.

Conforme Foucault, no bojo da governamentalidade liberal moderna localizamos as seguintes características: a) o aparecimento e a consolidação do mercado como instância de verdade e não mais como domínio exclusivo da jurisdição (**veridicção do mercado**); b) a questão da limitação do domínio do poder público (**limitação do poder público pelo cálculo da utilidade governamental**); c) o problema do equilíbrio europeu e das relações internacionais (**posição da Europa como região**

de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial). Vejamos o que significa cada um desses traços que, no seu conjunto, constituem a arte liberal de governo.

Quanto à primeira característica do liberalismo moderno (**mercado como instância de verdade**), o pensador francês indica que a partir da segunda metade do século XVIII o mercado é tido como expressão dos mecanismos naturais¹⁶⁷, o que permite que seja formada e fomentada, com base nele, a noção de “preço natural” em substituição à ideia de preço justo¹⁶⁸. A propósito, a veridicção não deve ser entendida, simplesmente, como um imperativo com status de verdade. Participe de um novo regime de verdade, ela é, com efeito, o conjunto de regras que possibilita estabelecer quais enunciados poderão ser caracterizados, num

¹⁶⁷ Vejamos como operam os distintos regimes de verdade quanto à ideia de mercado: “O mercado, no sentido bastante geral da palavra, tal como funcionou na Idade Média, no século XVI, no século XVII, creio que poderíamos dizer, numa palavra, que era essencialmente um lugar de justiça. [...] Esse sistema – regulamentação, preço justo, sanção da fraude – fazia portanto que o mercado fosse essencialmente, funcionasse realmente como um lugar de justiça, um lugar em que devia aparecer na troca e se formular nos preços algo que era a justiça. Digamos que o mercado era um lugar de jurisdição. [...] [Mudança:] O mercado surgiu, em meados do século XVIII, como já não sendo, ou antes, como não devendo ser um lugar de jurisdição.” Nesse momento, o mercado emerge como um ente que obedece a mecanismo “naturais” e, ao deixá-los agir, viabiliza a formação do preço “natural”. Acrescenta o pensador francês: “Mas o que se descobre nesse momento, ao mesmo tempo na prática governamental e na reflexão dessa prática governamental, é que os preços, na medida em que são conformes aos mecanismos naturais do mercado, vão constituir um padrão de verdade que vai possibilitar discernir nas práticas governamentais as que são corretas e as que são erradas. Em outras palavras, o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir – quando se vê, a partir deles, o que o governo faz, as medidas que ele toma, as regras que impõe – falsificar ou verificar a prática governamental. Na medida em que, através da troca, o mercado permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço, etc., ele constitui nesse sentido um lugar de veridicção, quer dizer, um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental.” (FOUCAULT, 2008b, p. 42-45).

¹⁶⁸ A respeito, Foucault situa, no curso de 1979, a posição dos fisiocratas: “[Tese da literatura fisiocrata:] se se quiser evitar a escassez alimentar, isto é, se se quiser que os cereais sejam abundantes, é preciso antes de mais nada que eles sejam bem pagos. Essa tese se opõe, no nível mesmo do que afirma, ao princípio do que era aplicado em toda a política mercantilista anterior, em que se dizia primeiramente: é preciso haver bastante cereal, é preciso que esse cereal tenha um preço baixo, por ter preço baixo é que vai ser possível pagar os salários mais baixos possíveis, que o preço de custo das mercadorias a comercializar será baixo, e quando esse preço for baixo será possível vendê-las ao estrangeiro, e vendendo-as ao estrangeiro é que se poderá importar o máximo possível de ouro. [...] [Posição fisiocrata] sobre o vínculo que haveria entre a abundância dos cereais e seu bom preço, isto é, seu preço relativamente alto... [os fisiocratas reintroduzem] na análise e nos objetivos de uma intervenção política a própria agricultura, o lucro agrícola, as possibilidades do investimento agrícola, o bem-estar do camponês, o mais que viver dessa população constituída pelo campesinato. [...] Problemática dos economistas que reintroduz a agricultura como elemento fundamental numa governamentalidade racional.” (FOUCAULT, 2008a, p. 460-461).

dado discurso, como verdadeiros ou falsos. Há que levar em consideração, também, que embora a concepção de mercado, constituída na segunda metade do século XVIII, não decorra do ordenamento jurídico, ela aparece, a partir desse momento, como o espaço viável ao cruzamento dos âmbitos do ordenamento jurídico e da veridicção. Apesar disso, não podemos ignorar que o mercado, entre o crepúsculo do século XVIII e o limiar do século seguinte, eleva-se, sobretudo, como um dos pontos de ancoragem da nova razão governamental, como mecanismo de trocas e lugar de veridicção (FOUCAULT, 2008b, p. 46-49). Assim sendo, contrário à rígida artificialidade das regulamentações e controles promovidos pelo Estado de Polícia (em consonância com as teses mercantilistas), o mercado é considerado como ente natural que exerce uma regulação, considerada espontânea, sobre a circulação dos homens e das coisas.

Como indicamos no capítulo anterior, Foucault evidencia o “naturalismo” da fisiocracia no tratamento por ela dado à ideia de população. No que tange ao mercado, o pensamento fisiocrata também sustentará a sua “naturalidade”. Como explica Schumpeter, em a **História da análise econômica**, na segunda metade do século XVIII, a fisiocracia organiza-se em torno das ideias de François Quesnay (1694-1774) e seus discípulos, conhecidos como *Les économistes*¹⁶⁹. Em linhas gerais, as proposições de Quesnay, que se notabilizam como os preceitos centrais da fisiocracia, são condensadas por Schumpeter em quatro pontos. Atentemos para a presença do “naturalismo” nestas teses fisiocratas¹⁷⁰:

1) *Mutatis mutandis*, Quesnay figura como um teórico do direito natural, o que faz com que suas teses possam ser vinculadas à longa tradição jusnaturalista que remonta, por exemplo, ao pensamento de Santo Tomás de Aquino, mas também aos teóricos do direito natural do seu tempo. Creem os fisiocratas que a *ordre naturel* seja o preceito ideal da natureza humana, tal qual é revelado pela razão. No campo dos fenômenos reais ela corresponde, pois, a uma *ordre positif*. Quesnay teria indicado que a “lei física” é o curso regulado dos acontecimentos físicos mais vantajosos para a humanidade; já a “lei moral” seria a regra de toda ação humana posta em prática em concordância com a ordem física, manifestamente mais vantajosa para a humanidade. A junção

¹⁶⁹ Além de Quesnay, entre os seus representantes mais destacados estão: Mirabeau, Mercier de la Rivière, Le Trosne, Baudeau, Dupont e também Turgot.

¹⁷⁰ Nesta breve apresentação das teses fisiocratas utilizamos, sobretudo, o capítulo IV do primeiro volume de **História da análise econômica**, de Schumpeter, intitulado “Os econométristas e Turgot.” (SCHUMPETER, 1964a, p. 265-316).

dessas leis forma as “leis naturais”. Elas seriam imutáveis e, além disso, as melhores leis possíveis (SCHUMPETER, 1964a, p. 286-287). A importância atribuída às leis naturais justificaria a sua investigação por parte das ciências. E mais, não bastaria conhecê-las, seria preciso também que as ações humanas a elas se conformassem. Quanto à ordem econômica, as leis de natureza subsidiariam aos sujeitos, cabe ilustrar, o direito natural de usufruir da propriedade adquirida por meio do trabalho¹⁷¹.

2) A agricultura ganha centralidade no modelo teórico de Quesnay e, de modo geral, no pensamento partilhado pelos fisiocratas. Como explica Sandroni, no combate às ideias mercantilistas, os fisiocratas sustentam que somente a terra ou a “Natureza” (*phýsis*) pode produzir algo novo, ou seja, somente a terra pode multiplicar um grão de trigo em muitos grãos. Embora necessárias, a indústria e o comércio, conforme os fisiocratas, limitam-se a transformar ou transportar os produtos da terra¹⁷². Já a agricultura produzia a riqueza gerando excedente. Também chamamos a atenção para o fato de que a unanimidade em torno da atividade da agricultura foi favorecida pelo desenvolvimento da tecnologia agrária que trouxe novamente ao debate intelectual a problemática agrícola. Observa Schumpeter: “Tal acontecia menos na França que na Inglaterra, mas produzia conversas de salão tanto em Paris como em Londres.” Outro dado que facilita a profusão de discussões sobre a agricultura é a associação dos direitos naturais do homem (como vimos: tese partilhada pelos fisiocratas) com um suposto estágio primitivo da sociedade (condição natural dos homens), como também a vinculação desse momento primeiro (primitivo) com a atividade agrária¹⁷³. As controvérsias geradas em torno dessa perspectiva teórica não afetaram a sua popularidade nas conversas e debates de salão.

3) Haveria ainda duas recomendações de Quesnay que sinalizam para outros dois traços dos fisiocratas. Uma delas é a defesa do *laissez-faire* e da liberdade de comércio interno e externo: o *laissez-faire* e o livre comércio são tidos como normas absolutas de sabedoria política. Crítico das restrições internas e externas promovidas pelo Estado

¹⁷¹ Sobre o tema, cf. Bobbio, Matteucci e Pasquino (1992a, p. 502).

¹⁷² Sobre o tema, cf. Sandroni (2000, p. 126).

¹⁷³ Atentemos para a explicação de Aldo Maffey sobre a pretensão fisiocrata: “Tratando-se de uma adequação às leis naturais, o legislador, ao emitir leis positivas, não fará senão ter presente, declarar a validade de um modelo perfeito. A teoria contratualista do Estado é superada por uma organização social que não é criação arbitrária, mas necessária derivação da natureza do homem e das coisas.” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1992a, p. 502).

policial (intervencionista), que conta com a anuência do mercantilismo, Quesnay, embora rejeite o excessivo controle e regulação governamental, entende que o *laissez-faire* não anula por completo o papel do Estado. Até porque, para que seja mantida a ordem natural é mister que o Estado exerça a função de guardião da propriedade e garantidor da liberdade econômica. Como indica Schumpeter: “Quesnay reclamava do governo uma política realmente produtiva, e não uma política de não fazer nada.” Há que dizer, ainda, que as pretensões fisiocratas parecem extrapolar essa intenção. É o que fica evidenciado no aparente paradoxo: tentativa de conciliar um “despotismo legal” com a defesa dos princípios liberais de liberdade econômica¹⁷⁴.

4) Por fim, o teórico moderno sugere a implantação do “Imposto Único”. Em resposta a uma tributação desordenada e ineficiente, Quesnay propõe que a renda arrecadada pelo governo deva ser obtida por meio de um Imposto Único. Apesar das críticas, “simplificar e racionalizar o sistema tributário francês, baseando-se em um imposto sobre a renda líquida, era evidentemente uma ideia sensível.” Acrescenta Schumpeter sobre as pretensões de Quesnay:

[O sistema tributário francês:] Baseá-lo exclusivamente em um tal imposto era um modo de o doutrinador pôr em prática esta ideia. Fundamentá-la exclusivamente no imposto sobre o rendimento proveniente da terra era um modo de Quesnay aplicar sua teoria, segundo a qual a renda líquida da terra era a única espécie de renda líquida que existia e que qualquer imposto fundamentalmente poderia incidir sobre ela em qualquer caso (SCHUMPETER, 1964a, p. 288-289).

Cabe salientar que a fisiocracia não existia em 1750. No entanto: “*Tout* Paris e mais ainda Versalhes se ocupavam dela entre 1760 e 1770.” Constata-se, pois, a efemeridade do movimento: por volta de 1780 só um pequeno grupo parece se importar com suas teses. Apesar disso, os preceitos enunciados por Quesnay reaparecem, de diferentes formas, no arsenal argumentativo dos liberais do final do século XVIII e do século XIX¹⁷⁵.

¹⁷⁴ A lógica deste naturalismo (do seu aparente paradoxo) será apresentada adiante.

¹⁷⁵ Com relação à presença dos fisiocratas, principalmente Quesnay, no século XIX, acrescenta Schumpeter: “Todas estas ideias, porém, se encaminham em direção dos escritores e políticos do século XIX numa corrente inexorável, na qual o elemento fisiocrata não era mais que

Como vimos, é peça-chave do *constructo* fisiocrata a naturalização do mercado. Interessa a Foucault, aqui, de modo especial, mostrar a tendência liberal, inaugurada pelos fisiocratas, de constituir um “governo econômico”. Aliás, com essa tradição de pensamento (e a partir dela) a Economia Política aparece como saber-poder norteador de uma nova prática governamental – a Economia Política deve guiar o governo¹⁷⁶. Mas quais preceitos devem orientar a prática liberal de governo? Salientamos que a tese em torno da frugalidade do governo também é partilhada pelos fisiocratas. Creem eles (e, de modo geral, os liberais modernos) que a racionalidade do governo mínimo deva subsidiar a organização de uma nova “razão de Estado”. Em síntese, a teoria fisiocrata inaugura a crítica aos excessos do Estado elaborando, com o auxílio da Economia Política, as concepções de “mercado natural” e “governo econômico”. Essas, enfatizamos, constituem-se em traços fundamentais da governamentalidade liberal moderna.

Em face do exposto, podemos melhor compreender os objetivos da crítica liberal: definir o que deve ser governado e como deve; bem como introduzir no seio do Estado a Economia Política como saber norteador da racionalidade política governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 127, 40). Em certa medida, os elementos inaugurados pela fisiocracia, e constitutivos da governamentalidade liberal, far-se-ão presentes (como veremos) nas demais características do liberalismo moderno.

Outro traço determinante da governamentalidade liberal se constrói em torno do **problema da limitação do domínio do poder público**. Juntamente com a consolidação da Economia Política, a tradição liberal traz à tona a questão dos limites e possibilidades do direito público. Sob o ponto de vista da análise, contudo, não basta dizer que os teóricos do liberalismo moderno se empenham em distinguir as esferas do direito público e privado e que dão primazia à segunda em detrimento da primeira, moldando o campo do direito público com base nos fins privados. Há, evidentemente, a inclinação no modelo de Estado mínimo em defender a liberdade econômica e a propriedade privada, no

pequena parte. Tal estado de coisas se aplica também aos políticos da *constituente* e da Revolução em geral.” (SCHUMPETER, 1964a, p. 286, 290).

¹⁷⁶ Sobre a Economia Política, esclarece Foucault: “[...] na formação de uma nova arte de governar, a economia política não deve o seu papel privilegiado ao fato de que ditaria ao governo um bom tipo de conduta. A economia política foi importante, inclusive em sua formulação teórica, na medida em que (somente na medida, mas é uma medida evidentemente considerável) indicou onde o governo deve ir buscar o princípio de verdade da sua própria prática governamental.” Aliás, (como indicamos) é o mercado o lugar da verificação. É ele que deve dizer a verdade em relação à prática governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 45).

entanto, as respostas das diferentes vertentes liberais ao problema dos limites do poder público não trilham necessariamente os mesmos caminhos. É isso que assinala Foucault quando indica que o debate sobre os limites do poder público atravessa a história do liberalismo em suas diferentes vertentes. Para o pensador francês, isso pode ser verificado no debate desenvolvido nas duas matrizes teóricas do liberalismo moderno, por ele denominadas como a via axiomático-revolucionária e a via radical-utilitarista.

3.2 A VIA AXIOMÁTICO-REVOLUCIONÁRIA

A tradição contratualista defensora do jusnaturalismo é tida por Foucault como aquela que representa a via axiomático-revolucionária. Ao final do século XVIII, os teóricos do direito natural (pensadores, juristas e legisladores) problematizam questões concernentes ao direito público, já abordadas nos séculos anteriores, revigorando a discussão sobre os temas da legitimidade e da inaccessibilidade dos direitos.

Como lembra Merquior, na raiz da posição liberal sobre a questão há sempre uma desconfiança no que tange ao poder (aos seus excessos) e a sua propensão à violência. Daí o reconhecimento da necessidade premente de limitar o domínio do poder soberano sobre a população. O antídoto do liberalismo contra os excessos do poder baseia-se na possibilidade de pôr a sociedade sob o “império da lei” – “constitucionalismo” (MERQUIOR, 1983, p. 87). Côncio dessa posição liberal, Foucault indica que a problematização da ação do poder na sociedade, proposta pela vertente contratualista, procuraria tomar como ponto de partida a temática dos direitos naturais para, em seguida, perguntar-se sobre os motivos dos indivíduos de aceitarem ou não a limitação e/ou a troca de direitos.

Visando melhor definir a abordagem foucaultiana da vertente axiomático-revolucionária, procuramos, a seguir, caracterizar o contratualismo moderno com base no modelo teórico de Thomas Hobbes, dando ênfase também à noção rousseuniana de Vontade Geral¹⁷⁷. Sem desconsiderar as expressivas diferenças entre os

¹⁷⁷ Justificamos nossa opção por apresentar a via axiomático-revolucionária, tomando como ponto de partida o modelo contratualista de Hobbes, com base nos seguintes argumentos: 1) O caráter central, em Hobbes, da lei positiva na garantia do direito à conservação dos indivíduos na sociedade. A garantia do direito natural é viabilizada mediante a identificação entre as noções de Poder Soberano e poder público, reveladora das prerrogativas da Soberania na Sociedade Civil. 2) Hobbes é, seguramente, o pensador do contratualismo com quem Foucault mais “dialoga”. Lembremos que a “Teoria da Soberania” – criticada por Foucault – é também denominada como o modelo do *Leviatã*. 3) Assim como o utilitarismo, Hobbes se ocupa das

constructos políticos propostos por Hobbes e Rousseau, nosso objetivo no resgate de alguns dos seus conceitos centrais é, sobretudo, evidenciar o debate em torno das questões concernentes aos direitos naturais, e da instituição do Poder Soberano na Sociedade Civil, que permita melhor nuançar a discussão moderna sobre o poder público – temática, segundo Foucault, central na elaboração teórica proposta pela via axiomático-revolucionária.

Esclarecemos, contudo, que não se trata de uma análise exaustiva da Escola do direito natural, do direito positivo ou mesmo do pensamento contratualista, e tampouco de sugerir que estes pensadores (Hobbes e Rousseau) sejam, invariavelmente, ideólogos do liberalismo. Bem sabemos que há elementos significativos em seus modelos políticos que não se coadunam aos preceitos essenciais do liberalismo, tanto econômicos quanto políticos¹⁷⁸. Tendo isso em consideração, passemos à apresentação do contratualismo hobbesiano.

Nas primeiras páginas de sua obra mais importante, o **Leviatã**,¹⁷⁹ Hobbes discute as semelhanças entre o que acontece com o homem (criatura natural e racional) e a instituição política (homem artificial). Marcado até certo ponto pelo mecanicismo, característico do espírito do seu tempo, sustenta que a vida se desenvolve no movimento articulado dos membros que compõem o corpo – o “todo”. Essas considerações serviriam para explicar tanto o funcionamento do corpo humano

noções de “desejo” e “interesse”. Mas, diferentemente da via radical-utilitarista, (como veremos) a sua análise fica centrada no modelo dicotômico do contrato social e numa concepção jurídico-política do poder. 4) Os três traços centrais da governamentalidade liberal moderna (verificação do mercado, limitação do poder público pelo cálculo da utilidade e posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado) se notabilizam em certa medida por um “corte”, um distanciamento, um deslocamento em relação à vertente contratualista moderna, da qual Hobbes figura como um dos maiores expoentes. Na intenção de melhor esclarecer as dissonâncias lexicais entre as vertentes contratualista e utilitarista do liberalismo, faremos, primeiramente, uma apresentação do glossário hobbesiano conforme definido, principalmente, na primeira parte do **Leviatã**. Já no que diz respeito à escolha por analisar a noção rousseauiana da “Vontade Geral”, salientamos que Foucault indica a sua presença no pensamento revolucionário setecentista. De modo especial, evidencia a maneira como Rousseau define a relação entre a “Soberania” e a “Lei”.

¹⁷⁸ Há que considerar também as significativas diferenças entre os modelos contratualistas propostos pelos dois pensadores modernos.

¹⁷⁹ Nestas considerações sobre o pensamento político de Hobbes restringiremos a reflexão à primeira parte do **Leviatã** (Do Homem) com referência, quando necessário, à discussão contida em alguns capítulos da segunda parte (Do Estado). Embora reconheçamos a sua fundamental importância para nossas pesquisas, não abordaremos, aqui, a terceira e quarta partes do livro (Do Estado Cristão e Do Reino das Trevas), como também as demais obras políticas de Hobbes. Na referência a importantes intérpretes de Hobbes (Carl Schmitt, Leo Strauss, Macpherson, Renato Janine Ribeiro e Richard Tuck), não aprofundaremos o confronto teórico entre suas teses.

(articulação entre os vários órgãos que constituem o homem) quanto da “máquina política” (vinculação entre as diversas instituições que formam o Estado e entre os indivíduos e o Soberano). Infere-se disso um atomismo que serviu para explicar tanto a constituição do homem quanto a da Sociedade Política: o “todo” como resultado da soma das partes. No que tange à instituição política, Hobbes começa o livro afirmando que a Soberania é a alma artificial que dá vida e movimento ao Estado e o seu objetivo é a segurança do povo.

Aliás, esclarece Carl Schmitt que o *Leviatã* (símbolo hobbesiano da unidade política) é uma imagem extraída da Bíblia, mais precisamente, o monstro marinho descrito nos capítulos 40 e 41 do livro de Jó, Antigo Testamento, como um animal forte e indomável. Apesar das dificuldades que cercam a origem histórico-mítica dessa imagem bíblica – que sofreu muitas interpretações mitológicas, teológicas e cabalísticas – Schmitt considera que suas representações giraram, ao longo da história, em torno das seguintes imagens: animal marinho, crocodilo ou ainda dragão ou serpente. Mas é esclarecedor dos objetivos de Hobbes, a saber, traçar a imagem do Poder Soberano como um “deus terreno e mortal” instituído pelos homens, a figura que aparece na primeira edição do **Leviatã**, de 1651: grosso modo, trata-se de um homem gigante cujo corpo é composto de uma infinidade de homens pequenos. Ele carrega numa das mãos uma espada (símbolo do poder temporal) e na outra o báculo (símbolo do poder espiritual), já na cabeça traz a coroa, expressão maior do Poder Soberano. Como observa Schmitt, dessa figura pode-se extrair a **representação hobbesiana de um Estado no qual a “onipotência” nasce de um contrato celebrado entre os homens**¹⁸⁰, ou seja, o poder político como resultado da razão e do gênio criador humano nascido por meio de um contrato social e não tendo, por isso mesmo, origem divina (Cf. SCHMITT, 1990, p. 7-8; 15; 32). Assim sendo, no **Leviatã** a investigação da natureza do Poder Soberano pressupõe o exame do que constitui a sua matéria e é seu artífice, ou seja, o homem. Resulta desse propósito a primeira parte do **Leviatã**, intitulada “Do Homem”.

Ao conceber que todos os homens são iguais, Hobbes reúne elementos em torno de uma concepção de natureza humana que subsidiará a sua Teoria da Soberania. Na primeira parte do livro, traços racionalistas aparecem na valorização da razão como elemento distintivo dos humanos em relação aos demais seres vivos. Como faculdade do espírito humano, a razão é o cálculo (adição e subtração) das

¹⁸⁰ Os negritos nesse tópico sobre a concepção contratualista de Hobbes são nossos.

consequências que são estabelecidas para marcar e dar significação aos nossos pensamentos e ações. Não há raciocínio sem linguagem, e aquele que raciocina procura calcular os benefícios e danos que podem surgir quando age. Em outros termos, por meio de cálculos a razão avalia as vantagens e desvantagens examinando as questões, passo a passo, procurando alcançar as certezas¹⁸¹. Hobbes universaliza o princípio racional fazendo dele um atributo de todos os seres humanos. Sendo assim, por intermédio desse cálculo racional, cada indivíduo pode computar o que é melhor e pior para si mesmo. Mas, apesar disso, o homem não é só racionalidade. Para compreendê-lo e propor respostas aos seus grandes dilemas será preciso trazer à tona as suas paixões (HOBBS, 1983, p. 27-28).

No trato das paixões, outro atributo humano, Hobbes sugere uma longa taxonomia. Com base nessa classificação dirá que somos atraídos pela sensação de prazer e temos aversão ao desprazer – por exemplo, procuramos nos afastar da dor e da tristeza. Em relação aos prazeres, alguns são identificados com os sentidos e outros com o espírito. São exemplos dessas paixões: o apetite, desejo, amor e a alegria. Aliás, acrescenta o autor que o homem se distingue dos demais animais não somente pela razão, mas também pela paixão denominada curiosidade – o desejo de saber o porquê. Já o medo, quando não se tem uma clara compreensão das causas, não sabendo ao certo quem ou o que as gerou, chama-se “terror e pânico”. A emulação é o nome dado à tristeza desencadeada pelo sucesso alheio (riqueza, bens e honra). Nesse caso, os homens desenvolvem o esforço de ampliar as capacidades próprias visando a igualar ou superar o competidor que está à sua frente. A felicidade durante a vida é definida por Hobbes como o contínuo sucesso na obtenção das coisas que os homens desejam e que os fazem continuar prosperando (HOBBS, 1983, p. 34-37).

Cabe enfatizar que o mecanicismo se faz presente na concepção hobbessiana de que a vida é movimento: desejo, medo e sensação são paixões que a constituem como tal. A vida humana pressupõe a busca da realização dos desejos, sendo impossível o viver (ou o bem-viver) sem esse estado de ambição, de competição constante com os demais humanos e de luta para suprir a realização egoísta. A felicidade – tema central discutido por pensadores antigos e modernos: por exemplo, nas escolas filosóficas da antiguidade e, como veremos, no utilitarismo moderno – é, para Hobbes, o contínuo progresso do desejo: é o caminho trilhado pelo homem que, de objeto em objeto, procura de todas as

¹⁸¹ Sobre a importância dos nomes nessa equação racional, cf. Hobbes (1983, p. 24).

formas, perpetuar o prazer, criando condições para uma vida mais satisfeita e feliz para si. A natureza competitiva dos homens e sua inclinação em viverem sob a influência das paixões estarão na raiz dos conflitos e discórdias no estado natural. No entanto, as paixões serão decisivas nas respostas dadas por Hobbes aos dilemas do estado de natureza (HOBBS, 1983, p. 39).

Para o autor inglês, todos os homens são livres e iguais no estado de natureza¹⁸². As diferenças entre eles não são expressivas a ponto de gerarem uma desigualdade física ou intelectual extrema no estado natural e, assim, de negarem a universalidade da liberdade e da igualdade humanas. Por exemplo, em relação à força corporal, dirá que “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.” Cabe lembrar que, quanto às faculdades do espírito, sustenta que a igualdade é ainda maior. Todavia, essa não é garantidora da estabilidade e, assim, da harmonia e paz no estado de natureza. Isso porque também é igual a esperança, em todos os homens, de alcançar as suas finalidades individuais. A meta de realizar tudo aquilo que implica a própria conservação não é privilégio exclusivo de um só indivíduo, pois todos têm, invariavelmente, como finalidade, realizar o que é útil para si, favorecendo, dessa forma, exclusivamente a sua própria conservação. Daí decorrem os conflitos e as lutas, por meio dos quais a vida e a liberdade de todos ficam ameaçadas. Hobbes rejeita as concepções de natureza humana que definem o homem como um ser naturalmente sociável¹⁸³. Ademais, não seriam constitutivos da natureza do indivíduo a harmonia, a sociabilidade e a cooperação com os outros da sua espécie, uma vez “que os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e, assim, pelo contrário, um enorme

¹⁸² Conforme Bobbio, no pensamento hobbesiano o estado de natureza pode ser verificado em três situações: nas sociedades primitivas, como os indígenas ou os povos bárbaros da antiguidade (pré-estatal); na guerra civil quando o Estado já existe, mas por diferentes razões se dissolve (antiestatal); na sociedade internacional, quando entre os Estados não há um poder comum para regulamentar as suas relações (interestatal) (BOBBIO, 1991, p. 36). Cabe enfatizar que no *Leviatã*, capítulo XIII, Hobbes levanta a questão da existência ou não de tal estado de natureza. Acredita o pensador inglês que se não é possível generalizar a hipótese do estado de natureza para o mundo todo, esta serviria para alguns lugares nos quais ainda se viveria em condição pré-política, a exemplo de muitos povos selvagens da América. Na caracterização que faz do estado de natureza o autor deixa entrever sua preocupação com a guerra civil, mostrando que esta surge da falta de um “poder comum”. O fundamental, contudo, é que o estado de natureza é uma hipótese racional e por meio dela o pensador investiga os limites e possibilidades da vida fora da Sociedade Civil (em Hobbes, são sinônimos de Sociedade Civil: Sociedade Política e Sociedade Civilizada) (HOBBS, 1983, p. 76).

¹⁸³ Hobbes diverge, por exemplo, da ideia de sociabilidade natural atribuída a Aristóteles.

desprazer).” Enfatiza o pensador inglês que em sua condição natural, o homem apresenta três causas geradoras da discórdia: (1) a **competição**, pela qual os homens movidos pelo lucro usam a violência atacando uns aos outros; (2) a **desconfiança**: nela, o conflito é gerado pela insegurança que faz com que os indivíduos lutem visando a defender-se e, por fim, (3) a **glória**: nesse caso as contendas têm origem na defesa da reputação e são desencadeadas por motivos fúteis como uma simples divergência de opinião. Esses traços antropológicos contribuem para uma representação sombria – pois instável e belicosa – do estado de natureza. Em outros termos, nesse estado natural a guerra iminente (de todos contra todos) acontece na luta desencadeada pela rivalidade entre os indivíduos, mas também, no lapso de tempo marcado pela vontade de travar batalhas. Assim sendo, não há armistício, pois no estado de natureza o período entre guerras é marcado por uma disposição beligerante. Para Hobbes, os homens, ao levarem a guerra às últimas consequências, transformam o estado de natureza num espaço de total instabilidade e terror, inviabilizando qualquer forma de sociabilidade e prosperidade. A indistinção entre as posses (“o que é meu e o que é seu”) e a falta de garantias na sua conservação inviabilizam a propriedade. Também a produção do conhecimento é frustrada nesse espaço. Além disso, **no estado de natureza não há moralidade nem critério de justiça, não há poder comum e, portanto, lei positiva.** Em face do exposto, conclui Hobbes que **no estado de natureza “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.”** (HOBBS, 1983, p. 74-77, 104-105).

No **Leviatã**, a discussão hobbesiana dos dilemas do estado de natureza implica uma análise da natureza humana. Aliás, reside tanto nas paixões quanto na razão a possibilidade de sair da condição de extrema instabilidade e perigo pela qual a vida fica exposta no estado natural. As paixões que geram a inclinação humana à paz são: o medo da morte, o desejo de ter as coisas necessárias a uma vida confortável e a esperança de adquiri-las por meio do trabalho (HOBBS, 1983, p. 77).

Sobre o tema, Leo Strauss acredita que, em Hobbes, o “medo de sofrer uma morte violenta” imponha-se como a norma geral que possibilita o ordenamento da vida humana. Nesse sentido, a raiz do direito e de toda moralidade seria esse “medo” e não exclusivamente o princípio de autoconservação. Se a vaidade (apetite natural) motiva conflitos irremediáveis, o medo da morte violenta, pelo contrário, seria o princípio gerador da moralidade e da justiça, como também o fundador do Estado. Acrescenta Strauss que a autoconsciência (constituída na comparação de um indivíduo com os demais indivíduos) aparece como

resultado da consciência que o sujeito adquire do iminente risco de sofrer uma morte violenta (STRAUSS, 2006, p. 39-42, 159-160, 186).

Janine Ribeiro reconhece, na trama hobbesiana, a importância do medo como indutor de uma vida estável, mas salienta que o medo sozinho não funda a representação soberana (alma do corpo político). Para o autor, o medo é insuficiente como resposta às nuances da relação entre soberano e súdito. Ele por si só não constituiria e garantiria o Poder Soberano e, assim, a representação política. Há, portanto, a necessidade de vinculá-lo a um outro apetite, que é a esperança: os movimentos desses gêmeos discordantes, o medo e a esperança, constituiriam a vida. Em outros termos, se o medo levaria o homem a evitar encontros belicosos com os demais homens, a esperança, por sua vez, o impulsionaria a buscar realizar a sociedade política, única possibilidade de garantir a vida (leia-se: a melhor vida possível, o bem-estar etc.). Em síntese, Janine Ribeiro sustenta que, em Hobbes, o medo convence os homens da necessidade de renunciarem a um direito (liberdade irrestrita), mas é a esperança que possibilitará a consolidação e a prosperidade da sociedade constituída por esses mesmos homens (RIBEIRO, 2004, p. 54, 78).

Nunca é demais lembrar que a razão propõe o caminho que conduz à saída do estado de guerra, ou seja, as normas para a realização da paz visando ao acordo mútuo. Para Hobbes esse é o âmbito da lei natural. Mas, antes de tratarmos da lei natural, cabem algumas considerações sobre o direito de natureza. **Por direito de natureza Hobbes entende a liberdade que todos os homens têm de usar o seu próprio poder da forma que quiserem, na preservação de suas vidas, podendo dispor de todos os meios para alcançar essa finalidade. A liberdade é a ausência de impedimentos externos.**

Ainda sobre o estado de natureza hobbesiano, acrescentamos que, na intenção de conservar a vida, os indivíduos dispõem desse direito irrestrito (direito a todas as coisas), inclusive sobre corpos e bens materiais dos outros homens. Não há freios ou qualquer instituição que possa conter os desejos individuais no estado de natureza¹⁸⁴. Em síntese, é resultante da natureza competitiva dos homens e também da universalização da liberdade natural e da igualdade (física e intelectual),

¹⁸⁴ Como explica Châtelet, Hobbes, em sua concepção antropológica, considera que o homem é, sobretudo, “corpo, materialidade caracterizada pela potência e, quando escreve em latim, é a palavra *potestas* que ele usa. O homem é um ser que pode. Diríamos hoje – o que não seria hoje uma deformação do pensamento de Hobbes – que o homem é desejo e que nada do que deseja lhe é proibido. Segundo Hobbes, ele não tem outro limite à sua liberdade, senão a capacidade que tem de desejar.” (CHÂTELET, 1994, p. 78).

um estado de natureza beligerante no qual a vida humana perde as garantias de conservação.

Como vimos, embora viva num século marcado pelo racionalismo, Hobbes não desconsidera ou negligencia as paixões humanas em suas análises políticas. É significativo o fato de que, para o pensador, o instinto humano exija uma saída para a falta de garantias à preservação da vida no estado natural. Ou seja, por um lado, entregue aos seus excessos, o instinto de conservação é abertura para a violência que o reitera, mas por outro é condição para a paz tática que viabilizará a conservação da vida. Contudo, isso só será possível com o auxílio das leis naturais (HOBBES, 1983, p. 78).

As leis naturais são preceitos extraídos da razão que proíbem o homem de fazer tudo aquilo que possa destruir a vida e privá-lo dos meios necessários para preservá-la. **Embora não possam obrigar os homens para além da própria consciência individual, as leis da natureza são alternativas à extrema insegurança e instabilidade reinantes no estado de natureza.** No capítulo XIV do *Leviatã*, Hobbes apresenta as duas primeiras leis naturais e mostra que essas são essenciais no estabelecimento do Contrato Social. A primeira lei sustenta que os indivíduos têm a incumbência de buscar a paz e de segui-la, mas também que devem de todas as formas, procurar defender-se; a segunda lei propõe que os homens cumpram os acordos e renunciem ao direito a todas as coisas. Nos termos do autor, assim são definidas as duas primeiras regras gerais da razão:

Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. [...] Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (HOBBES, 1983, p. 78-79)¹⁸⁵.

A transferência mútua de direitos (o ato de abrir mão da liberdade

¹⁸⁵ Embora não nos dediquemos ao tema neste momento, frisamos que o pensador inglês, no capítulo XV do *Leviatã*, explicita as demais leis naturais (HOBBES, 1983, p. 86-95).

a todas as coisas) visa a um benefício, a saber, a garantia da própria segurança no que diz respeito à conservação da vida e, assim, dos meios que podem viabilizá-la. No entanto, isso não seria possível se os homens permanecessem no estado de natureza e não construíssem uma alternativa que lhes possibilitasse sair dessa condição, pois mesmo que todos renunciassem ao direito a todas as coisas, **não haveria, no estado de natureza, pessoas ou instituições (Poder comum) garantidoras da vida dos indivíduos**. Até porque, como já dissemos, a lei natural não tem o poder de mando e de punição. Aliás, se um só indivíduo resolvesse viver de acordo com as leis naturais no estado de natureza, certamente seria destruído pelos outros que continuassem a usufruir da liberdade irrestrita. **Assim, a alternativa hobbesiana a esses impasses é a criação do Estado, e a transição para essa sociedade artificial dar-se-á por intermédio do Contrato Social** (HOBBS, 1983, p. 80).

No Contrato Social a eficácia da transferência mútua de direitos está condicionada ao cumprimento, por parte dos homens, de todos os pactos que celebram. O pacto é artificial e não está imune às vicissitudes humanas, o que faz com que ele não seja suficiente na garantia da paz e da conservação dos indivíduos. Até porque não existiria nada além de palavras para conter os ímpetos da liberdade irrestrita. Ilustra Hobbes, argumentando que sempre existiriam indivíduos que, por acreditarem saber mais que os outros, poderiam gerar conflitos (guerras civis) visando angariar mais poder. Tal consequência só poderia ser evitada se todos os homens submetessem suas vontades à de um só homem ou a uma assembleia¹⁸⁶ (HOBBS, 1983, p. 103-105).

Com grande perspicácia, Hobbes, tomando como ponto de partida a hipótese do estado de natureza, organiza seu **modelo dicotômico (transição do estado de natureza para o Estado por meio do Contrato Social)** que serve de suporte à instituição de uma **Sociedade Civil com os seguintes traços: baseada no consenso, garantidora da vida dos indivíduos, limitadora dos excessos da liberdade e legitimadora do poder centralizador**¹⁸⁷. O atomismo hobbesiano se coaduna à tese do Contrato Social, pois é a vida dos indivíduos que deve ser preservada na sociedade vindoura. Contudo, isso só será possível com o estabelecimento da Soberania Política.

Nas cláusulas do Contrato Social, a paz e a conservação da vida

¹⁸⁶ Terceira lei natural: Que os homens cumpram os pactos que celebram (HOBBS, 1983, p. 86).

¹⁸⁷ A sociedade que emergirá com o pacto é, em Hobbes, sinônimo de civilização. Isso indica, pois, (como dissemos) a correlação entre os termos Sociedade Política e Sociedade Civilizada.

têm como pressuposto a obediência de todos os indivíduos. Como os pactos não passam de palavras sem força para garanti-los, **nos termos de Hobbes é preciso que se institua um “poder comum” capaz de garantir a conservação dos indivíduos, motivo pelo qual todos aceitaram abrir mão da liberdade natural, concordando com as exigências contratuais.** Nessa perspectiva, por meio do pacto os homens se associaram uns aos outros (**pacto de associação**), mas também aceitaram a condição de súditos de um Poder Soberano garantidor do acordo (**pacto de submissão**)¹⁸⁸. Como explica Bobbio, no pacto hobbesiano os contratantes são associados individuais que se comprometem reciprocamente a submeter-se a um terceiro não contratante¹⁸⁹ (BOBBIO, 1991, p. 42). Dessa forma, **os indivíduos – agora súditos – transferem o direito de gestão de parte considerável de suas vidas ao Soberano, dando a este o poder de usar as leis positivas e a força (poder da espada) na garantia da conservação da paz social e da vida individual.**

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos (HOBBS, 1983, p. 106).

No Estado hobbesiano, o Soberano ganha poderemos plenos. A sua vontade é tida como expressão da soma das vontades dos súditos. Ao discutir os direitos do Soberano por Instituição, Hobbes dirá: “Pois

¹⁸⁸ Sobre o pacto, afirma Hobbes: “Cedo e transiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.” (HOBBS, 1983, p. 105). Em relação ao Contrato Social em Hobbes, Bobbio e Bovero enfatizam sua originalidade, destacando (como dissemos) que este se configura, concomitantemente, como um pacto de associação e de submissão: “Tal pacto é ao mesmo tempo um pacto de sociedade e um pacto de submissão, já que os contratantes são os indivíduos singulares entre si e não o *populus*, por um lado, e o futuro *princeps*, por outro, um pacto de submissão na medida em que aquilo que os indivíduos acordam entre si é a instituição de um poder comum ao qual decidem se submeter”. (BOBBIO; BOVERO, 1996, p. 66-67).

¹⁸⁹ Não há acordo firmado entre os súditos e aquele escolhido para garantir o contrato (o Soberano), isto porque este último ainda não existia no momento da elaboração do Contrato Social. Este dado faz com que o Soberano fique desobrigado com relação às vontades e caprichos dos súditos na Sociedade Política.

são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer.” Na Sociedade Política hobbesiana, a Soberania apresenta as seguintes características: centralidade, indivisibilidade e irrevogabilidade¹⁹⁰. Embora o autor inglês seja partidário do Absolutismo, crê que a Soberania resulte do pacto estabelecido entre os indivíduos e não de um direito divino de sucessão¹⁹¹ (HOBBS, 1983, p. 107). Em síntese, a base do poder político em Hobbes é o consenso e não a vontade divina¹⁹².

A função precípua do Soberano é garantir a paz e a defesa dos súditos. Para esse fim, assume a condição de juiz que avalia e controla os meios que, porventura, possam ameaçar a finalidade, evitando assim a discórdia e a guerra civil. Tendo em vista essa abrangência do poder do Estado em Hobbes (controle dos meios), o que dizer da liberdade dos súditos, uma vez que esses concordaram em obedecer de maneira irrestrita ao Soberano? No capítulo XXI do *Leviatã*, dedicado à análise da liberdade dos súditos, Hobbes retoma a noção geral de liberdade, já apresentada na primeira parte do livro, reafirmando que ela significa a ausência de oposição. Vale lembrar: entenda-se por oposição todos os impedimentos externos que podem atingir os movimentos. Comumente, dirá Hobbes, é considerado livre aquele que na ausência de impedimentos realiza o que tem capacidade e vontade. Sua rejeição da noção de livre-arbítrio (tema central da controvérsia entre Hobbes e o bispo John Bramhall) fica patente quando afirma que não é possível inferir qualquer liberdade exclusivamente da vontade, do desejo ou da

¹⁹⁰ Em resumo, na Sociedade Política de Hobbes, a soberania pressupõe que o pacto seja: “a) um pacto de submissão estipulado entre os indivíduos, e não entre o poder e o soberano; b) consiste em atribuir a um terceiro, situado acima das partes, o poder que cada um tem em estado de natureza; c) o terceiro ao qual esse poder é atribuído, como todas as três definições acima o sublinham, (irrevogável, absoluto e indivisível) é uma única pessoa.” (BOBBIO, 1991, p. 43).

¹⁹¹ Na Sociedade Civil hobbesiana foi destinado ao Soberano todo o poder de decisão em matéria religiosa. Com isso, Hobbes procurou evitar conflitos que pusessem em risco a paz civil originados pela existência de um poder distinto do Soberano, a saber, o religioso. A única exceção que deveria fazer com que os súditos não obedecessem ao Soberano, em relação às questões religiosas, seria o caso em que o soberano quisesse impor suas próprias crenças e sua própria forma de culto. No entanto, Hobbes não acredita que ele viesse a permitir o ensino de ideias que poderiam implicar a sua condenação eterna. Assim, a única restrição que Hobbes faz ao Soberano, em termos religiosos, é a de que os súditos não deveriam obedecer-lhe caso mandasse ultrajar a Deus e adorar um homem a quem conferisse atributos divinos. Sobre o tema, ver o comentário de Monteiro, cf. Hobbes (1983, p. XVII-XVIII).

¹⁹² Enfatizamos que o Absolutismo de origem divina era bastante difundido na Inglaterra do século XVII, tendo em Sir Robert Filmer (1588-1653) um dos seus maiores representantes.

inclinação. Por isso, a liberdade do homem “consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer.” (HOBBS, 1983, p. 109-110, 129).

Essas considerações gerais sobre a liberdade (natural) constituem-se numa espécie de propedêutica sobre o que de fato interessa a Hobbes, a saber, os limites e as possibilidades da liberdade dos súditos e do Poder Soberano na Sociedade Civil. O autor seiscentista sustenta que o medo e a necessidade não são entraves à liberdade. Entre os exemplos por ele utilizados, alguns são bastante sugestivos de suas convicções sobre os papéis sociais dos súditos e do Soberano: “E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por medo da lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar.” Em resumo, agir por medo, mas sem ser obrigado a tal ação, constitui-se num ato de liberdade do indivíduo. No que diz respeito às ações da vontade humana, que, diga-se de passagem, sempre demandam liberdade, elas derivam invariavelmente de alguma causa. Essa, por sua vez, insere-se numa cadeia contínua que tem Deus na origem – a primeira de todas as causas (HOBBS, 1983, p. 130).

Embora seja problemática a identificação de Hobbes como um pensador eminentemente liberal, fica claro que a concepção de “liberdade negativa” (tal qual aparece no célebre ensaio de Isaiah Berlin, “Dois conceitos de liberdade”) se coaduna à noção hobbesiana de liberdade “como ausência de impedimentos”. A respeito, dirá Berlin que a liberdade em Hobbes significa não sofrer a interferência de outros homens, ou seja, quanto maior a área de não interferência, mais ampla será a liberdade. Acrescenta o autor sobre a noção de liberdade negativa:

Normalmente sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere com a minha atividade. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros. Se outros me impedem de fazer o que do contrário eu poderia fazer, não sou nessa medida livre; e, se essa área é restringida por outros homens além de certo valor mínimo, posso ser descrito como coagido ou, talvez, escravizado. [...] A coação implica a interferência deliberada de outros seres humanos na minha área de atuação (BERLIN, 2002, p. 229-230).

No que tange ao âmbito da Sociedade Civil, a liberdade dos

súditos restringe-se ao espaço concedido pelo Soberano. Por exemplo, a liberdade para comercializar, para realizar contratos com outros indivíduos, como também para exercer outras escolhas que digam respeito ao indivíduo e à família, como: optar pela casa que quer morar, pela alimentação, profissão, educação dos filhos etc. Claro que essa relativa autonomia dos súditos não deve ser interpretada, em Hobbes, como limitação do Poder Soberano; ou ainda que qualquer coisa que o Soberano decida ou faça, na Sociedade Civil, possa ser rotulada pelos súditos como injustiça ou injúria. Até porque as ações do Soberano são consideradas, a partir do Contrato Social, como expressão da vontade de todos os indivíduos que pactuaram – “cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano”. Aliás, acredita Hobbes que aquilo que costumeiramente a tradição política define como liberdade dos indivíduos seja, na verdade, o espaço da liberdade do Estado. Dessa forma, considera que livres eram os Estados ateniense e romano, e não os seus cidadãos, pois diametralmente oposta à condição dos indivíduos que não dispunham de maneiras de resistir aos seus representantes, estes últimos sim, tinham a liberdade de resistir a um outro povo ou mesmo de invadi-lo (HOBBS, 1983, p. 131-133).

Explica Bobbio que, em Hobbes, o Estado não surge para salvar a liberdade do indivíduo (como sugerirá, por exemplo, Locke), mas para salvá-lo da liberdade natural (BOBBIO, 1991, p. 60). No âmbito da liberdade restaria aos súditos, na Sociedade Civil, as exceções extraídas do direito à vida – esse, inalienável –, como também o espaço deixado pelo “silêncio da lei”¹⁹³. De resto, o funcionamento da máquina do Estado requer obediência irrestrita dos súditos, pois esses não podem se insurgir contra o Soberano. Se, por um lado, ficam desobrigados a agir contra a própria vida e a aceitar passivamente que outro (o Soberano) os mate, por outro, não podem atentar contra a vida do Soberano ou desencadear revoltas e sublevações no interior da Sociedade Política. Diferentemente de Locke (como veremos), Hobbes não vê com bons olhos o direito de resistência dos indivíduos, uma vez que esse poderia gerar a guerra civil, levando à dissolução do Estado (HOBBS, 1983, p. 133-134).

¹⁹³ Nenhum súdito tem a obrigação de obedecer ao Soberano caso esse exija dele que cause danos a si mesmo. Nas palavras de Hobbes: “Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.” Adiante dirá: “Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou omitir, conforme a sua discricção.” (HOBBS, 1983, p. 133).

Mas essas exceções confirmariam, de fato, a exiguidade da liberdade dos súditos na Sociedade Política idealizada por Hobbes? Janine Ribeiro destaca que o compromisso do “Soberano” (figura que personifica o poder público) com os súditos não se restringe a protegê-los da morte, pois cabe a ele também assegurar a melhor vida para os súditos. Mantendo o direito à vida, os súditos acabam por estabelecer uma espécie de demarcação para o Poder Soberano: “Como foi criado para preservar as vidas, esta proteção o define.” Além disso, assegurar a vida não se restringiria à garantia da mera sobrevivência do súdito, mas, diferente disso, em criar as condições para uma vida próspera, refinada e longa (RIBEIRO, 2004, p. 56-57).

Em síntese, as prerrogativas do Poder Soberano (criação e alteração das leis civis¹⁹⁴, uso da força etc.) e a restrição à liberdade dos súditos estão condicionadas aos benefícios que os indivíduos esperam obter na Sociedade Civil¹⁹⁵. Ou seja, garantir a conservação da vida dos súditos e, assim, de tudo aquilo que pode contribuir para o seu bem-estar – por exemplo, a propriedade (mesmo que não seja ilimitada), a paz e a segurança (proteger os indivíduos das ameaças que representam os demais homens) – dá sustentação e legitimidade ao poder do Estado.

No que tange a apreciações críticas do modelo contratualista de Hobbes, Diderot, na Enciclopédia (verbete intitulado: “Hobbesianismo, ou a Filosofia de Hobbes”), afirma que as circunstâncias históricas, políticas e sociais nas quais Hobbes viveu marcaram decisivamente o seu pensamento. Sem negar a importância do teórico inglês, sustenta que os seus equívocos de interpretação em relação ao que acontecia na Inglaterra do seu tempo fizeram com que ele se portasse como agressor da humanidade e apologista da tirania: “ele tomou alguns acidentes momentâneos por regras invariáveis da natureza humana.”¹⁹⁶ Diderot acrescenta que a instabilidade política e a guerra civil teriam motivado as concepções hobbesianas do homem e do estado de natureza:

¹⁹⁴ Destacamos sobre a noção hobbesiana de lei civil: “Entendo por lei civil aquelas leis que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado.” (HOBBS, 1983, p. 161).

¹⁹⁵ Explica Hobbes: “Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. [...] O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que o homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la.” (HOBBS, 1983, p. 135).

¹⁹⁶ Anedota ou não, dirá Tuck: “Hobbes nasceu em 5 de abril de 1588 e parece que gostava de repetir a história segundo a qual sua mãe entrou em trabalho de parto quando de seu nascimento, ao ouvir o rumor de que a Armada Espanhola estava chegando – de modo que o medo e eu, como gêmeos, nascemos justos.” (TUCK, 2001, p. 14).

Vendo então as leis pisoteadas, o trono cambaleante, os homens arrastados como se fosse por uma vertigem geral para as ações mais atrozes, pensou que a natureza humana era má, e daí vem toda a sua fábula ou sua história sobre o estado de natureza.¹⁹⁷

Observa Monteiro, que as teorias hobbesianas do homem e do Estado inserem-se num processo histórico de lutas sociais e econômicas marcado pelos conflitos entre os partidários da monarquia e do parlamentarismo na Inglaterra seiscentista. Diante desse quadro, Hobbes como teórico da política, optou pelo fortalecimento extremado da autoridade, pelo militarismo do executivo e pela censura. Conclui o autor que, em certa medida, a história não lhe deu razão, preferindo a solução liberal de seus contemporâneos¹⁹⁸. Já Macpherson, além de ressaltar a importância do contexto no qual Hobbes estava inserido nos rumos de sua teoria, faz uma leitura bastante singular do seu pensamento político, vinculando-o diretamente à sociedade burguesa em ascensão. Com base na noção de “individualismo possessivo” deduziu, primeiramente, que os postulados hobbesianos eram sumamente individualistas. Além disso, sua teoria corresponderia perfeitamente à sociedade de mercado possessivo. Dessa forma, todo esforço hobbesiano para superar o estado de guerra corresponderia ao fato de este ser incompatível com a sociedade de mercado, uma vez que ela não poderia prescindir da paz e da ordem. Apesar de não ter concebido Hobbes como um perfeito liberal, no sentido pleno do termo, Macpherson sustentou que o pensador inglês “deduziu os direitos e os deveres políticos a partir dos interesses e das vontades dos indivíduos dissociados.” (MACPHERSON, 1979, p. 14). Ademais, na sociedade idealizada por Hobbes (acredita o autor canadense) haveria adequação entre os deveres dos indivíduos (que estes deveriam cumprir) e a realização dos interesses (por eles almejados). Mas, para que os deveres fossem cumpridos por todos e os interesses atendidos, haveria a

¹⁹⁷ Cabe destacar que nesse verbete político da **Enciclopédia**, Diderot discorda parcialmente do que considera ser a convicção de Hobbes. O filósofo francês aceita, em certa medida, a ideia de uma natureza humana má, mas vê as paixões (quase exclusivamente) como negativas. Diferentemente de Hobbes, não considera que existam virtudes nas paixões, uma vez que a grande virtude estaria na sua superação por meio da razão (DIDEROT, 2006, 158-159, 189-190).

¹⁹⁸ Ver as considerações de Monteiro sobre o Absolutismo (Cf. HOBBS, 1983, p. XVI-XVIII).

necessidade, nessa sociedade de mercado, de um Poder Soberano único e centralizado. Em outros termos, o modelo hobbesiano de Soberania não seria dissonante em relação à sociedade de mercado. Diferente disso, surgiria como peça-chave na garantia dos direitos individuais de propriedade¹⁹⁹. Contudo, na representação que Macpherson faz de Hobbes (como ideólogo da burguesia e defensor de um protoliberalismo) aparece, o que ele mesmo considera, os limites da teoria hobbesiana. Os supostos “erros” do pensador seiscentista se resumiriam, então, a não inclusão em seu modelo de Sociedade Civil: (1) da **divisão de classes** (não reconhecendo a existência de classes desiguais politicamente significativas); (2) da **coesão de classe** (ou seja, da possibilidade de essa coesão “agir como compensação para as forças fragmentadoras da sociedade de mercado”) (MACPHERSON, 1979, p. 102-105). Cabe ressaltar que essas teses de Macpherson foram relativizadas por importantes estudiosos do pensamento político inglês²⁰⁰.

Passemos agora à apresentação de alguns aspectos da noção rousseauiniana de Vontade Geral²⁰¹. Como sabemos, Rousseau partilha com Hobbes da representação contratualista da Sociedade Política, bem como da centralidade da Soberania no modelo de Estado instituído pelo Contrato Social. Muito embora haja, nos dois *contractos* teóricos, diferenças significativas quanto aos sentidos atribuídos, por exemplo, ao estado de natureza e ao Poder Soberano. Sem a pretensão de discorrermos demoradamente sobre o modelo contratualista rousseauiniano, limitamos-nos, aqui, sobretudo, a indicar alguns elementos que auxiliem na compreensão do conceito de Vontade Geral,

¹⁹⁹ Apesar de conceber Hobbes como ideólogo da burguesia e também como um autor que antevê (sem a devida clareza) alguns preceitos liberais, Macpherson reconhece que foi John Locke a primeira grande expressão do liberalismo moderno.

²⁰⁰ Como veremos adiante, Pocock reconhece os limites da abordagem de Macpherson sobre o pensamento de Hobbes (e também de Locke). Aliás, diferentemente do que pensa o autor canadense, dirá Janine Ribeiro que o indivíduo hobbesiano não é o *homo oeconomicus*, pois seu interesse maior não está em produzir riquezas ou tomá-las de outrem. Sendo assim, para o homem hobbesiano, a riqueza apareceria como uma espécie de subproduto da honra, ou seja, como “meio” e não como finalidade última do sujeito (RIBEIRO, 1996, p. 59). Depreende-se disso que, apesar da defesa da noção de liberdade negativa, o modelo absolutista de Hobbes não contempla plenamente os preceitos fundamentais do liberalismo, a saber, a garantia da autonomia individual (os indivíduos são considerados pelo pensador como súditos) e da propriedade (concebida por Hobbes como direito civil e não como direito natural, podendo ser limitada pelo Soberano caso haja necessidade).

²⁰¹ Nesta breve caracterização da Vontade Geral em Rousseau, utilizaremos, sobretudo, passagens do **Contrato Social**. Além disso, mencionaremos alguns extratos do **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, visando melhor situar a discussão em torno do tema.

procurando, com isso, estabelecer a sua vinculação (delineada por Foucault) com a via axiomático-revolucionária.

Grosso modo, podemos dizer que, em Rousseau, os homens, para desvencilharem-se das desventuras do estado de natureza, que culminam com a desigualdade, a ausência de liberdade e a guerra, optam pela alternativa de um pacto pelo qual ensejam o fim desses infortúnios. Diferentemente do modelo hobbesiano, o desenvolvimento da civilização é visto pelo pensador genebrino como anterior ao estabelecimento do Estado. Para Hobbes, (cabe lembrar) a Sociedade Política é tida como sinônimo de Sociedade Civilizada. Rousseau, em contrapartida, crê que antes do contrato social, e do subsequente estabelecimento do Estado, desencadeie-se um processo paradoxal no qual se desenvolvem, concomitantemente, o processo e a degeneração humana.

Explicando melhor, podemos dizer que no estado de natureza rousseauiano o homem vai aos poucos se afastando da condição de um ser primitivo (isolado e tímido), na medida em que reage às vicissitudes e desenvolve – cabe enfatizar – a linguagem e a sociabilidade. Isto é, ao superar a sua condição mais primitiva, o homem (progressivamente) deixa de ser dependente da natureza passando, em vez disso, a transformá-la e dominá-la. Há que levar em consideração que o desenvolvimento das faculdades humanas é acompanhado da aparição de “vícios humanos”²⁰². Uma noção chave para pensarmos, em Rousseau, o complexo processo pelo qual o homem progride e degenera é a de “perfectibilidade”. Ela é, ao mesmo tempo, a capacidade de aperfeiçoamento humano – capacidade de reagir às circunstâncias adversas, fonte de virtudes e de sabedoria – e o campo que subsidia a aparição dos vícios sociais (o que faz com que o homem, em tantos

²⁰² Não ignoramos o fato de que é possível indicar que, em Rousseau, existam dois estados de natureza ou, se preferirmos, dois estágios do estado de natureza. O primeiro diz respeito à condição natural original dos homens; já o segundo se caracteriza por um desenvolvimento histórico. Neste último, aparecem os “maus selvagens” que, de certa forma, contrastam com o bom selvagem já presente na condição natural primeira (Cf. ROUSSEAU, 1983, p. 263-264). O pensador genebrino não negligencia a distinção entre o estado de natureza e a Sociedade Civilizada e, com esta, a existência do progresso. No entanto, como observa Bobbio, o fato de Rousseau detectar o progresso humano, evidenciando com isto a diferença entre a condição primitiva do homem e a sua paulatina evolução, não muda a sua convicção de que a civilização represente, também, um momento negativo do desenvolvimento histórico dos homens. Há que considerar, então, a sua ambiguidade: de um lado, a civilização seria uma espécie de embrião da Sociedade Política – o que por si só já marca uma distinção importante em relação à condição natural humana –, de outro, ela se notabiliza pela degeneração humana na medida em que surgem, com ela, a corrupção e o domínio de uns sobre os outros (BOBBIO, 2000a, p. 48-49).

momentos, passe a agir como tirano em relação aos outros membros de sua espécie e a natureza)²⁰³.

Crê Rousseau que por meio do Contrato Social todos os homens abram mão (incondicionalmente) da liberdade natural. A liberdade política que surge mediante o pacto social indica que todos os indivíduos (agora cidadãos) constituem, na Sociedade Política, uma vontade coletiva. Nela, cada sujeito é, ao mesmo tempo, senhor e servo de si mesmo. Destacamos que no **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, publicado em 1775, portanto, dois anos antes da produção do **Contrato social**, o pensador genebrino já define, por exemplo, o compromisso jurídico que deve ordenar a relação entre todos aqueles que pactuam. Os magistrados (vale ilustrar) devem exercer suas funções tendo como finalidade a utilidade pública e não o seu interesse pessoal ou de determinados grupos isolados²⁰⁴. Vejamos o que Rousseau afirma da natureza do corpo político e da importância nele atribuída às leis do pacto:

[...] limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união (ROUSSEAU, 1983, p. 275).

Mas é no **Contrato Social** que o pensador genebrino define o modelo de Sociedade Política que surge com o Contrato Social. Começa afirmando que a força por si mesma não funda a Soberania. Assim sendo, ela não deve ser transformada em direito, nem a obediência ao mais forte deve ser elevada à condição de dever. Claro está para Rousseau que há diferenças significativas entre os atos de subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Em contraposição ao poder fundado na tirania, define o Contrato Social, a Sociedade Política e a liberdade

²⁰³ Sobre a noção rousseauniana de perfectibilidade, cf. Rousseau (1983, p. 243, 258). Acrescentamos que Salinas Fortes, em **O bom selvagem**, no capítulo intitulado “As peripécias da desigualdade”, oferece uma síntese do que constitui o homem na sua condição natural, bem como do processo de mudanças ocorridas com o advento da civilização (FORTES, 1996, p. 52-76).

²⁰⁴ Dirá Rousseau: “O magistrado, por seu lado, obriga-se a só utilizar o poder que lhe é confiado segundo a intenção dos que confiaram nele, a manter cada um no gozo tranquilo do que lhe pertence e, em todas as ocasiões, a preferir a utilidade pública a seu próprio interesse.” (ROUSSEAU, 1983, p. 275).

convencional nos seguintes termos: trata-se, pois, de erigir um modelo de “associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.” (ROUSSEAU, 1983, p. 25, 30, 32).

Mediante o Contrato Social, forma-se um corpo coletivo (tendo como membros todos os votantes da assembleia) que adquire unidade, vida e vontade. Para Rousseau, a “pessoa pública” que emerge com esse processo constitui o corpo político. Acrescenta que este último é denominado pelos seus membros como Estado (na condição passiva); quando ativo, é tido como soberano; já, na comparação com os seus semelhantes, é definido como potência. No que tange aos membros da associação, coletivamente, são chamados de povo. Em particular, seriam denominados como cidadãos (membros da autoridade soberana) e como súditos (quando estão submetidos às leis estatais) (ROUSSEAU, 1983, p. 33-34).

Para o pensador genebrino, a Soberania é inalienável e indivisível. Para entendermos o sentido dessa inferência temos de considerar a centralidade da noção de Vontade Geral no modelo político por ele preconizado. Segundo o autor moderno, a Vontade Geral deve conduzir as forças do Estado na direção do bem comum. Em conformidade com seu papel público, ela não pode estar a serviço de interesses particulares, quer se trate de indivíduos isolados, de grupos ou mesmo de governantes.

A rigor, pode-se dizer que a Vontade Geral é o que existe de comum em todos (“o que há de comum em todas as vontades individuais, ou seja, o substrato coletivo das consciências”). A propósito, explica Rousseau sobre a Vontade Geral: “se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.” Assim como a Vontade Geral, a Soberania não pode ser alienada e, dessa forma, servir aos interesses individuais de quem quer que seja. Não se trata de uma mera semelhança, pois a Soberania, como ente coletivo, não é outra coisa senão a Vontade Geral. Assim sendo, a Vontade (Geral) soberana não pode ser representada por qualquer esfera de poder além de si própria. Como vemos, não basta dizer que a Vontade Geral é sempre soberana, pois, em Rousseau, é ela a soberania. Isso indica, por exemplo, que o poder na Sociedade Política pode ser transmitido, mas nunca a Vontade Geral. Dessa forma, os chefes podem ordenar desde que suas ordens

estejam sempre em concordância com a Vontade Geral²⁰⁵.

A Soberania é indivisível porque a sua substância é geral, ou seja, a Vontade Geral é a vontade do corpo constituído pelo povo. E mais, essa vontade (quando declarada) é um ato de soberania gerador da lei na Sociedade Política. O que faz com que a lei não possa ser resultado, ou que tenha como meta, uma vontade exclusivamente particular. Explica Lourival Machado que, embora Rousseau atribua ao Soberano uma função superior de personificar a lei, na prática conceberá a separação das atribuições legislativa, executiva e judiciária. Contudo, nos termos de Rousseau, isso não deve ser confundido com uma divisão da Soberania e/ou fragmentação da Vontade Geral (ROUSSEAU, 1983, p. 45).

Interessa-nos, de modo especial, destacar que os atributos da Vontade Geral no Estado não reduzem a importância da “lei” na organização política definida pelo pensador genebrino. A seu ver, as convenções e as leis são necessárias para unificar os direitos e os deveres dos cidadãos realizando, com isso, a justiça. Diferentemente do que acontece no estado de natureza, na Sociedade Política, instituída pelo Contrato Social, “todos os direitos são fixados pela lei.” Assim sendo, a obediência à lei é, sobretudo, obediência à “vontade pública” da qual todos os cidadãos participam. Aliás, (como vimos) assim como a Vontade Geral, a matéria sobre a qual o corpo político estatui também é geral (povo) – de modo que a lei deve personificar a Vontade Comum da coletividade soberana. Em face do exposto, podemos deduzir que: 1) o governo deve funcionar como ministro do soberano; 2) os bons legisladores estão incondicionalmente a serviço do público (ROUSSEAU, 1983, p. 54-55, 57).

Não devemos perder de vista que enquanto, em Hobbes, a liberdade é definida como ausência de impedimentos (liberdade: “tudo que a lei permite pelo simples fato de que não proíbe”), para Rousseau, em contrapartida, a liberdade política consiste na “autodeterminação”²⁰⁶. Cabe salientar que o modelo político proposto pelo pensador setecentista

²⁰⁵ Atentemos para as regras práticas de poder e de administração que podem vigorar na Sociedade Civil: “1) Pode-se transmitir o poder, nunca, porém, a vontade geral; 2) qualquer compromisso de submissão do povo, como tal, põe fim ao estado civil; 3) presume-se que as ordens da autoridade estejam de acordo com a vontade geral, desde que esta silencie.” (ROUSSEAU, 1983, p. 43-44).

²⁰⁶ Como explica Berlin: “O significado de liberdade não era para Rousseau a liberdade ‘negativa’ de o indivíduo não sofrer interferência dentro de uma área definida, mas o fato de a totalidade, e não apenas uma parte, dos membros plenamente qualificados de uma sociedade possuir uma participação no poder público autorizado a interferir em qualquer aspecto da vida de cada cidadão.” (BERLIN, 2002, p. 264).

(que pressupõe a conformação dos interesses individuais ao interesse comum) não nega a correspondência entre a liberdade e a esfera do Direito, o que evidencia a existência de laços entre as categorias de liberdade política e do sujeito de direito (correlação liberdade-lei, vontade-lei)²⁰⁷. Levando isso em consideração, observemos, agora, como Foucault problematiza a via axiomático-revolucionária da qual os pensamentos políticos de Hobbes e Rousseau fariam parte.

Não surpreende ao pensador francês que a questão dos limites e possibilidades do poder público, discutida à luz dos anseios da Sociedade Civil, esteja no bojo do debate promovido tanto por racionalistas, no século XVII, quanto por iluministas, que partilham, com maior ou menor intensidade, de preceitos jusnaturalistas. Nessa perspectiva, as distintas leituras contratualistas do poder público – de tendência monarquista ou democrática – revelariam, nos termos de Foucault, certa proximidade. Em que pese as diferentes valorizações atribuídas por Hobbes e Rousseau (para não citar outros teóricos) ao direito natural, e as distinções entre os significados das categorias políticas por eles desenvolvidas, há sempre, em seus modelos de Sociedade Política, uma significativa vinculação entre a Soberania e a lei.

Levando isso em consideração, Foucault procura indicar que a problematização do poder público na vertente contratualista-liberal (reafirmamos: embora Hobbes e Rousseau não sejam liberais como, por exemplo, o é Locke), se dá invariavelmente por meio da relação entre a Vontade Soberana (quer se trate do povo ou de um monarca) e o Direito. Cumpre observar que as diferenças (e até divergências) entre as concepções de Soberania, apresentadas por Hobbes e Rousseau, e a distinção entre as concepções de liberdade de ambos, não revelam que o ordenamento jurídico não seja peça-chave nos dois modelos políticos. Esse dado é definidor, segundo o teórico francês, do modo axiomático-revolucionário de tratar a temática dos limites e da abrangência do poder público.

Como vimos, no Estado hobbesiano, o Soberano detém a lei

²⁰⁷ Conforme Dent: “Somente e quando a promoção dos interesses que todas as pessoas têm em comum é, para cada pessoa individual, uma preocupação elevada, até mesmo suprema, é que a lei tem possibilidade de ser, de fato, a expressão de uma vontade verdadeiramente geral. Somente quando a promoção dos interesses que todos têm em comum se converte no interesse de cada membro é que evitaremos que mesquinhos interesses pessoais ou setoriais usurpem o interesse comum, e a vontade geral seja substituída, por exemplo, por uma VONTADE CORPORATIVA (talvez falsamente mascarada como se fosse a vontade geral).” (DENT, 1996, p. 217).

positiva para garantir o direito natural à “conservação”. A liberdade do súdito, por sua vez, se dá na lacuna deixada pelo “silêncio da lei”. Na Sociedade Política de Rousseau, a lei é indispensável à Soberania, devendo ela expressar a Vontade Geral. Além disso, a liberdade como autogoverno não indica a rejeição ou a inobservância às leis positivas, mas, sobretudo, que os cidadãos delas participam, bem como dos rumos da sociedade e de suas demais instituições²⁰⁸. É isso que Foucault quer indicar, ou seja, que é sempre em termos de Direito que a via axiomático-revolucionária pensa a delimitação do poder público. O que faz da lei um elemento fundamental no estabelecimento de limites (mas também na ampliação) da Soberania Política.

Embora Foucault identifique, no curso “Em defesa da sociedade”, a teoria hobbesiana com a tradição liberal, nesse momento o seu propósito é, sobretudo, destacar o caráter hegemônico da “concepção jurídica do poder” na qual o pensamento de Hobbes é referência²⁰⁹. Dito de outro modo, o pensamento do teórico inglês seria aquele que melhor caracteriza, nos termos de Foucault, uma concepção política em que o poder é definido na sua vinculação com o Direito. No tocante a sua abrangência, o pensador francês indica que essa visão do poder foi instrumento de disputa política e teórica no limiar da modernidade. No século XVIII, aparece como uma espécie de reativação do direito

²⁰⁸ Vejamos como, segundo Foucault, o pensador genebrino situa o elemento jurídico da Soberania no projeto de Sociedade Política proposto no **Contrato social**: “O problema será precisamente saber como, com noções como as de “natureza”, de “contrato”, de “vontade geral”, pode-se oferecer um princípio geral de governo que dará lugar, ao mesmo tempo, ao princípio jurídico da soberania e aos elementos pelos quais se pode definir e caracterizar uma arte de governo.” (FOUCAULT, 2008a, p. 142).

²⁰⁹ Lembremos o que Foucault dirá, no curso “Em defesa da sociedade”, sobre os deslocamentos que pretende operar, no campo de análise, em relação ao “modelo do *Leviatã*”: “[...] em vez de perguntar-se sobre como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. Aprender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no **Leviatã**, e, acho eu, no final de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo únicos, mas animados por uma alma que seria a soberania. Lembrem-se do esquema do **Leviatã**: nesse esquema, o **Leviatã**, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do **Leviatã**. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súdito.” (FOUCAULT, 1999a, p. 33-34).

romano e figurará, por exemplo, no pensamento político de Rousseau, como uma alternativa contra as monarquias administrativas, autoritárias e absolutistas. Ela representará este papel de modelo alternativo no momento da Revolução Francesa²¹⁰.

Conceber o poder como um direito originário que os indivíduos cedem por meio do Contrato Social para constituir a Soberania, fez do Direito (do ordenamento jurídico, da legalidade) um limitador do arbítrio real. Contudo, o Direito também figurou, em determinadas situações, como uma espécie de legitimador da violência estatal. Para o genealogista, isso é um indicativo de que é sempre sob o prisma do Direito que, de um lado, empreende-se a crítica aos excessos de poder que incidem sobre a sociedade; de outro, procura-se legitimar a força estatal.

Mutatis mutandis, a tradição contratualista liberal, tal qual Foucault a concebe, comunga dessa representação jurídica do poder. A centralidade do poder soberano (mesmo que esse exista para garantir, sobretudo, o direito privado) e a representação do poder em termos de Direito (natural e/ou positivo) caracterizam o cerne da concepção jurídica do poder, predominante na teoria contratualista moderna. Como dissemos, no caso das práticas de coerção, essas podem ser legitimadas (positivamente) pela Soberania ou por ela combatidas. Quer se trate da vontade de um monarca, quer do povo (que pode representar em maior ou menor intensidade os direitos naturais), a prática da Soberania, conforme a tradição contratualista, visa efetivar o poder por meio do Direito.

Conforme observamos, na via contratualista-liberal, parte-se

²¹⁰ Vejamos com mais riqueza de detalhes a demarcação histórica e os contextos em que emerge a concepção jurídica do poder, enfocando os papéis que ela assume: “Esse fato histórico maciço é o seguinte: a teoria jurídico-política da soberania – teoria de que devemos nos desligar se quisermos analisar o poder – data da Idade Média; ela data da reativação do direito romano; ela constitui-se em torno do problema da monarquia e do monarca. E acho que, historicamente, essa teoria da soberania – que é a grande esparrela em que corremos o risco de cair, quando queremos analisar o poder – desempenhou quatro papéis. Primeiro, ela se referiu a um mecanismo de poder efetivo, que era o da monarquia feudal. Segundo, ela serviu de instrumento, e também de justificação, para a constituição das grandes monarquias nacionais. Depois, a partir do século XVI, sobretudo do século XVII, já no momento das guerras de religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou num campo e no outro, que foi utilizada num sentido ou no outro, seja para limitar, seja, ao contrário, para fortalecer o poder régio. Vocês a encontram do lado dos católicos monarquistas ou dos protestantes antimonarquistas; vocês a encontram do lado dos protestantes monarquistas e mais ou menos liberais; vocês a encontram também do lado dos católicos partidários do regicídio ou da mudança de dinastia. Vocês encontram essa teoria da soberania que atua entre as mãos dos aristocratas ou entre as mãos dos parlamentares, do lado dos representantes do poder régio ou do lado dos últimos senhores feudais.” (FOUCAULT, 1999a, p. 40-42).

sempre dos direitos do homem visando chegar à delimitação da ação do Estado. É, pois, em termos de direito que a limitação do poder público é pensada. Nesse sentido, problematizar a constituição do Poder Soberano impõe-se como condição para abordar o problema da legitimidade e da inaccessibilidade do poder na sociedade (sistema vontade-lei). Podemos deduzir, então, que, para Foucault, os modelos teóricos que compõem a tradição axiomático-revolucionária problematizam a Soberania na sua relação com o Direito, o que faz com que, nessa vertente teórica, a Sociedade Civil seja definida com base numa concepção jurídica não somente do poder, mas também dos exercícios de governo.

3.3 A VIA RADICAL-UTILITARISTA

A segunda via, caracterizada pela tradição utilitarista dos séculos XVIII e XIX, não toma como ponto de partida o Direito na delimitação da prática governamental. Nela, os limites de competência do Estado seriam definidos, então, não pelo Contrato Social, mas pelo critério de utilidade, pois é o cálculo utilitário que deve demarcar as fronteiras da intervenção da prática de governo.

Na abordagem foucaultiana, o utilitarismo-liberal figura como uma tecnologia de governo (que corresponde à nova economia da razão de governar) e não, ou nem tanto, como uma filosofia. Diferentemente do que acontece na via axiomático-revolucionária, o campo do ordenamento jurídico será concebido pelo utilitarismo muito mais como efeito de um processo que tem, numa ponta, a esfera de intervenção do poder público e, na outra, o espaço constituído pela independência dos indivíduos. Há que considerar, contudo, que nesse modelo liberal, a regulação do poder público é definida em termos utilidade. Diferença significativa em relação ao modelo contratualista-liberal, delineado com base na concepção de direitos do homem.

De modo geral, o eixo da arte de governar utilitarista é norteado pela ideia de utilidade coletiva, muito mais que de uma vontade coletiva (fruto de um suposto pacto social), tal qual fora definida no modelo axiomático-revolucionário. Procura-se, então, no utilitarismo-liberal, definir a limitação jurídica do poder público com base na utilidade que o governo pode representar à sociedade e aos indivíduos. A questão (e o dilema) da utilidade coletiva e individual será, pois, o critério de elaboração dos limites do poder público, como também da formação de um direito público e do direito administrativo.

É o que mostra Bobbio quando afirma que é com os escritos de Jeremy Bentham (1748-1842) que o pensamento anglo-saxão realiza a

vinculação entre utilitarismo e liberalismo. A passagem dos preceitos jusnaturalistas para as teses utilitárias opera uma verdadeira transformação no seio da tradição liberal. Assim, na esteira da crítica de Jeremy Bentham ao jusnaturalismo, John Stuart Mill (1806-1873) rejeita a posição de fundar e justificar a limitação do poder estatal nos direitos naturais. Vale ressaltar que a tradição utilitarista partilha, com a vertente contratualista-liberal, da noção de “liberdade negativa” (liberdade entendida como a situação na qual se encontra um sujeito que não está impedido por força externa de fazer aquilo que deseja e não está constringido a fazer aquilo que não deseja). Assim como os liberais contratualistas, crê Stuart Mill que seja preciso erigir um “critério” que possa estabelecer, de um lado, os limites lícitos para a ação do poder público visando delimitar a liberdade dos indivíduos; de outro, o âmbito em que os indivíduos e grupos possam agir sem encontrar a obstrução do poder estatal. Contudo, diversamente ao que pensa a vertente axiomático-revolucionária, em Stuart Mill (mas também em Bentham) a utilidade social passa a ser considerada como o princípio para a delimitação do Poder Soberano (BOBBIO, 2005, p. 64-65).

Foucault chama a atenção para o fato de que nessa vertente liberal os teóricos do direito público são também economistas. Em Cesare Beccaria (1738-1794), Adam Smith (1723-1790) e Jeremy Bentham as questões concernentes à Economia Política ganhariam relevância na problematização da limitação do poder público. Os três teóricos, cada um a sua maneira, teriam procurado abordar a temática dos limites jurídicos do poder público, de modo que este último não viesse a impedir ou macular a liberdade de mercado (FOUCAULT, 2008b, p. 53).

Cabe salientar que se o termo “radical” significou, entre o final do século XVII e início do século XVIII, a posição daqueles que reivindicavam, em face dos excessos do Poder Soberano, a garantia dos seus direitos originários, no utilitarismo moderno ganhará um sentido distinto. No radicalismo inglês, a palavra radical significa, pois, a posição que consiste em recolocar sempre à prática de governo a questão (o cálculo) da sua utilidade ou da sua inutilidade. Essa diferença indica, acima de tudo, que a via utilitarista-liberal é assentada numa inusitada economia da razão de governar, na qual o “cálculo hedonista” deve nortear a prática de governo²¹¹.

²¹¹ Explica Foucault: “Colocar a questão do governo, a cada instante, a cada momento da sua ação, a propósito de cada uma das suas instituições, velhas ou recentes, a questão: é útil? é útil para quê? dentro de que limites é útil? a partir de que se torna útil? a partir de que se torna nocivo? Essa questão não é a questão revolucionária: quais são os meus direitos originais e

Para Foucault, as variações do liberalismo, no limiar da contemporaneidade, passam necessariamente por esses dois caminhos (“axiomático” e “radical”) que, cada um a seu modo, problematizam a regulação jurídica do poder público, definem a lei, como também a liberdade. Trata-se, pois, de duas vias heterogêneas, mas não totalmente excludentes, uma em relação à outra. Aliás, “a heterogeneidade [que as distingue] nunca impede nem a coexistência, nem a junção, nem a conexão.” Como podemos perceber, o “procedimento estratégico” por Foucault empreendido nesta genealogia objetiva viabilizar o escrutínio da vinculação entre ambas, trazendo à tona as conexões possíveis entre esses termos díspares. Isto é, o pensador francês se aplica em detectar “quais conexões puderam manter unidos, puderam fazer conjugar-se a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados.” (FOUCAULT, 2008b, p. 58).

Entre os dois sistemas heterogêneos²¹², há uma série de conexões como, por exemplo, em torno das concepções de propriedade e de liberdade. Como já indicamos, com relação à liberdade o utilitarismo-liberal partilha com a vertente axiomático-revolucionária da concepção “negativa”. No entanto, na vertente radical-utilitarista o critério de utilidade passa a ser o princípio ordenador da liberdade caracterizada, sobretudo, pela independência dos governados (no mercado) em relação aos governantes.

Na confluência entre os dois sistemas, sobressai-se a absorção – em determinadas configurações de poder – do ordenamento jurídico pelo modo utilitarista de governo. Claro está para o pensador francês que a via utilitarista-liberal foi predominante na história do liberalismo. Nela, a limitação jurídica do poder público é constituída tendo como parâmetro a utilidade governamental. Crê Foucault que isso represente um dado essencial tanto na caracterização da história do liberalismo europeu quanto na história do poder público no Ocidente. Sobre o critério utilitarista de limitação do poder público, o pensador assevera:

E, por conseguinte, é esse problema da utilidade, da utilidade individual e coletiva, da utilidade de cada um e de todos, da utilidade dos indivíduos e

como posso fazê-los valer em face de um soberano? Mas é a questão radical, é a questão do radicalismo inglês. O problema do radicalismo inglês é o problema da utilidade.” (FOUCAULT, 2008b, p. 55-56).

²¹² Resumidamente, podemos assim defini-los: via axiomático-revolucionária: do direito público e dos direitos do homem; via radical-utilitarista: caminho empírico e utilitário que define, com base na necessária limitação do governo, a esfera de independência dos governados (FOUCAULT, 2008b, p. 60).

da utilidade geral, é esse problema que vai ser finalmente o grande critério de elaboração dos limites do poder público e de formação de um direito público e de um direito administrativo. Entramos, a partir do início do século XIX, numa era em que o problema da utilidade abrange cada vez mais todos os problemas tradicionais do direito (FOUCAULT, 2008b, p. 60).

Recapitulando, vimos que o mercado aparece como um dos pontos de ancoragem da razão governamental do liberalismo (como mecanismo de trocas e lugar de verificação no que tange à relação valor/preço), e que outro ponto basilar do liberalismo se desenvolve em torno da problemática do poder público. Além disso, tendo em vista a prevalência da via radical-utilitarista na história do liberalismo, a medida para a intervenção do poder público (para sua limitação) passa a ser o princípio de utilidade. Ressalta Foucault que a confluência entre esses pontos de ancoragem viabiliza o princípio de autolimitação governamental do liberalismo moderno. No entanto, há que se perguntar pelo elemento que abrange, ao mesmo tempo, a “troca” (dado essencial do mercado/espço de verificação) e a utilidade (prática limitadora do poder público). A categoria que vai aglutinar a troca e a utilidade é o “interesse”. Ele é, concomitantemente, o princípio da troca e o critério de utilidade na arte liberal de governar (FOUCAULT, 2008b, p. 61).

Em outras palavras, na arte liberal de governo o princípio de autolimitação opera tendo por base a concepção utilitária de interesse. Cabe esclarecer, contudo, que não se trata do “interesse estatal” tal qual fora idealizado no modelo de Estado intervencionista. Diversamente dessa perspectiva, inaugura-se na modernidade um complexo “jogo” entre os interesses individuais e os coletivos que problematiza as práticas de governo tendo por referência os anseios de maior utilidade e benefício econômico, tanto para indivíduos quanto para a população. Trata-se, pois, do estabelecimento de um “jogo” que incorpora “o equilíbrio do mercado e o regime do poder público, é um jogo complexo entre direitos fundamentais e independência dos governados.” Na nova racionalidade política liberal, o governo é o ente que manipula esses interesses em jogo. Foucault enfatiza:

Mais precisamente, podemos dizer o seguinte: os interesses são, no fundo, aquilo por intermédio do que o governo pode agir sobre todas estas coisas que são, para ele, os indivíduos, os atos, as

palavras, as riquezas, os recursos, a propriedade, os direitos, etc. (FOUCAULT, 2008b, p. 61).

Foucault se empenha em mostrar que o *homo oeconomicus* do século XVIII é aquele que personifica a ideia de interesse – é ele que busca e deve obedecer ao seu próprio interesse. Esse, por sua vez, deve convergir (espontaneamente) com o interesse dos outros – pelo menos é o que creem os seus ideólogos. Cabe acrescentar que, na teoria de governo liberal, o *homo oeconomicus* é o sujeito e o objeto do *laissez-faire*, isto é, ele figura como peça-chave de uma lógica de governo em que a regra é o *laissez-faire*. Ao perscrutar a noção moderna de *homo oeconomicus*, Foucault percebe a sua proximidade com a concepção de sujeito, própria da Filosofia empírica inglesa. A seu ver, a novidade do empirismo inglês (que remete à tradição lockeana e humeana) reside no fato de que a sua concepção de sujeito não é definida pelo livre-arbítrio, pela oposição corpo-alma, ou ainda por um núcleo de concupiscência marcado pelo pecado. Diferentemente dessas perspectivas, o sujeito no empirismo se caracterizaria como tal por suas opções individuais ao mesmo tempo “irredutíveis” e “intransmissíveis”. Mas o que isso quer dizer?

“Irredutível” porque o critério mais aproximado que se pode obter da opção do sujeito é o quanto, para ele, essa pode representar dolorosa ou não dolorosa. Quanto a isso, Foucault explica: “O caráter doloroso ou não-doloroso da coisa constitui, em si, um motivo de opção além do qual não se pode ir.” Ou seja, o que é tido como opção do sujeito figura como uma espécie de limitador regressivo na análise. “Intransmissível”, por sua vez, significa que é sempre o sentimento pessoal do sujeito (sobre a dor e o prazer) que será o princípio de sua opção. É esse elemento, ao mesmo tempo irredutível e intransmissível, que faz com que as opções do sujeito, e a compreensão que se extrai delas, girem em torno dele próprio (como uma espécie de circularidade “utilitarista” individual). De modo geral, é isso que, segundo o pensador francês, caracteriza o sujeito de interesse. Atentemos para as suas considerações:

Creio que o fundamental nessa filosofia empírica inglesa – que trato aqui muito por alto – é que ela faz surgir algo que não existia em absoluto: a ideia de um sujeito de interesse, ou seja, um sujeito como princípio de interesse, como ponto de partida de um interesse ou lugar de uma

mecânica de interesses. [...] O importante é que o interesse aparece, e isso pela primeira vez, como uma forma de vontade, uma forma de vontade ao mesmo tempo imediata e absolutamente subjetiva (FOUCAULT, 2008b, p. 372).

Na ótica de Foucault, David Hume (1711-1776), como representante dessa filosofia do sujeito, põe em xeque a tese de que as ideias de vontade jurídica e interesse estejam claramente entrelaçados formando, na experiência contratual, uma só coisa²¹³. Diversamente, a hipótese do pensador empirista seria, então, que o respeito ao pacto está assentado não na existência do Contrato Social ou ainda porque nos tornamos sujeitos de direito, mas porque as pessoas, num dado momento, têm interesse em que haja contrato²¹⁴. Isso indica, por exemplo, que se o contrato não apresenta mais interesse, nada pode obrigar os sujeitos a continuarem a obedecê-lo. Claro que o ordenamento jurídico está presente na sociedade composta por sujeitos de interesse. Mas, apesar disso, o sujeito de interesse é irreduzível à vontade jurídica e ao sujeito de direito.

Além disso, crê Foucault que o sujeito de interesse e o sujeito de direito não obedeçam à mesma lógica. Como vimos, na concepção jurídica do sujeito, é sempre em torno dos direitos naturais, de um sistema positivo, que o indivíduo aceita, cede ou mesmo renuncia aos direitos. Lembremos, por exemplo, da visão “negativa” de liberdade (e da “negatividade do poder”) sustentada por Hobbes²¹⁵ – a liberdade se dá no “silêncio da lei”. De modo geral, a noção de sujeito que emerge no pensamento hobbesiano está profundamente marcada pelas cláusulas do Contrato Social, pela obediência à vontade soberana e, dessa forma, à lei positiva que dela dimana. Já o sujeito de interesse não corresponde à mesma mecânica. Aliás, nunca se pede ao sujeito de interesse (ao *homo oeconomicus* moderno) que renuncie ao seu interesse²¹⁶. Como esclarece

²¹³ Este é, seguramente, um dos motivos pelos quais a teoria de Hobbes não pode ser vinculada à vertente radical-utilitarista.

²¹⁴ Sobre as divergências entre Hume e Backstone a respeito dessa questão, cf. Foucault (2008b, p. 372-373).

²¹⁵ Foucault explica: “Ou seja, o sujeito de direito é por definição um sujeito que aceita a negatividade, que aceita a renúncia a si mesmo, que aceita, de certo modo, cindir-se e ser, num certo nível, detentor de um certo número de direitos naturais e imediatos e, em outro nível, aquele que aceita o princípio de renunciar a eles e vai com isso se constituir como um outro sujeito de direito superposto ao primeiro.” (FOUCAULT, 2008b, 374).

²¹⁶ Para o teórico francês: “[E o] *homo oeconomicus* que atravessou todo o pensamento econômico, sobretudo o pensamento liberal, desde aproximadamente o meado do século XVIII. Eu havia procurado lhes mostrar que esse *homo oeconomicus* constituía uma espécie de átomo

o pensador francês:

[...] poderíamos dizer que toda a análise do interesse no século XVIII, que à primeira vista pode parecer ligar-se sem maior dificuldade à teoria do contrato, essa análise, quando a acompanhamos de perto, produz na verdade uma problemática que é, a meu ver, totalmente nova, totalmente heterogênea aos elementos característicos da doutrina do contrato e da doutrina do sujeito de direito. É, de certo modo, no ponto de cruzamento entre essa concepção empírica do sujeito de interesse e as análises dos economistas que será possível definir um sujeito, um sujeito que é sujeito de interesse e cuja ação terá valor ao mesmo tempo multiplicador e benéfico pela própria intensificação do interesse, e é isso que caracteriza o *homo oeconomicus*. O *homo oeconomicus* é, ao meu ver, no século XVIII, uma figura absolutamente heterogênea e não superponível ao que poderíamos chamar de *homo juridicus* ou *homo legalis*, se vocês quiserem (FOUCAULT, 2008b, p. 376).

Como explica Merquior, o *homo oeconomicus* é uma espécie de figura moral legitimada no século XVIII pela Economia Clássica, por meio dos escritos de Adam Smith, mas também pelo **Un fragmento sobre el gobierno**, de Jeremy Bentham²¹⁷. Com relação ao livro de Bentham, destacamos que o objetivo primeiro do autor era empreender uma crítica às teses de William Blackstone (1723-1780) contidas na obra **Comentários sobre as leis da Inglaterra**. Nesse livro de 1776, Bentham enuncia pela primeira vez o princípio de utilidade convertido,

de interesse insubstituível e irredutível. Havia procurado lhes mostrar como esse átomo de interesse não era superponível, nem identificável, nem redutível ao que constitui no pensamento jurídico o essencial do sujeito de direito.” (FOUCAULT, 2008b, p. 397).

²¹⁷ No ensaio “Guerra ao *homo oeconomicus*”, Merquior chama a atenção para os exageros que marcam o tratamento caricatural dado a essa categoria de análise: “Trata-se de descobrir, no atual panorama das ideias filosófico-sociológicas, quem deseja assassinar o *homo oeconomicus*! [...] A imagem do indivíduo calculador, imbuído de racionalidade instrumental – a *Zweckrationalität* de Max Weber – é cada vez mais pintada como uma mutilação moral e, ao mesmo tempo, como verdadeira aberração metodológica em ciência social.” (MERQUIOR, 1983, p. 181-182). Outra coisa: esclarecemos que, tendo em vista a utilização da tradução espanhola do livro de Bentham, de Enrique Bocardo Crespo, mantivemos em nosso texto o título, as referências e as citações em espanhol.

posteriormente, em fundamento para o utilitarismo moderno²¹⁸. Segundo Crespo, os objetivos do pensador inglês com o livro são os seguintes:

Primero derriba la idea arcaica de ordenamiento jurídico, después la ficción del contrato original, a continuación una peculiar noción de Blackstone denominada los *fundamentos naturales de la soberanía* y finalmente, la teoría de la voluntad uniforme para explicar la cohesión política de un Estado (CRESPO apud BENTHAM, 2010, p. XLIX).

Próximo à teoria hobbesiana, Blackstone teria procurado justificar a tese do contrato original, o que Bentham refuta indicando que as relações políticas não derivam de tal pacto, mas do “hábito de obediência”. A posição de Bentham, conforme Crespo, é a de distinguir “aquellos que tienen el poder de emitir una expresión de la voluntad para hacer algo, y los que han de obedecer la expresión de la voluntad del superior; es decir, entre gobernantes y gobernados²¹⁹.” Como vimos, para Bentham o critério que justifica as obrigações políticas é a utilidade da comunidade e não o Contrato Social.

O fim comum dos homens, dirá Bentham, é a felicidade, e essa não é outra coisa senão a utilidade (“possibilidade de satisfação dos homens”). A utilidade é, pois, um princípio de governo que pode ser identificado por todos os homens. Em que pese os problemas em torno da definição dos termos utilidade e felicidade, e o seu refinamento empreendido pelo utilitarismo oitocentista, em Bentham, o critério da

²¹⁸ Cabe destacar que Bentham não deixa de reconhecer o legado de Beccaria as suas teses utilitaristas. Aliás, é possível localizar, em **Dos delitos e das penas**, a formulação do “cálculo hedonista” (entre os delitos e as penas) e sua aplicação ao tratamento (humanista) aos detentos. No mais, Beccaria figura como um defensor de princípios liberais indicando que o Estado deve estar a serviço dos interesses dos indivíduos. O critério de “bem comum” aparece, nas teses do pensador italiano, como um condicionante da liberdade. Vejamos o que dirá Costa sobre o entendimento que Beccaria tem da ação do direito penal sobre a liberdade: “O direito penal é, assim, visto por Beccaria como um instrumento de limitação da liberdade dos indivíduos. Todavia, um instrumento legítimo, desde que em tais limitações se contemple o *quantum* necessário de modo a assegurar o bem comum.” Por fim, atentemos para o fato de que o pensador italiano justifica o uso e o benefício das leis (como farão Bentham e Stuart Mill) com base no princípio da máxima utilidade: “Mais vale prevenir os delitos que puni-los. Este é o principal objectivo de qualquer boa legislação, que é a arte de conduzir os homens ao máximo de felicidade ou ao mínimo de infelicidade possível, para falar segundo os cálculos dos bens e dos males da vida.” (BECCARIA, 2007, p. 19, 154).

²¹⁹ Dirá Bentham: “Un acto de obediencia POLÍTICA (que es lo que aquí se quiere decir) es cualquier acto realizado en consecución de una expresión de la voluntad de parte de una persona que gobierna.” (BENTHAM, 2010, p. 64).

máxima felicidade para o maior número (“cálculo hedonista”) passa a ser visto, ao mesmo tempo, como princípio de governo e critério para a conduta humana. Vejamos o que afirma o teórico utilitarista:

[...] la felicidad más grande para el mayor número en el carácter del propio, y sólo del propio y defendible, fin del gobierno; como el único criterio por el que cualquier juicio apropiado pudiera ser formado, sobre la propiedad de cualquier medida, o de la conducta de cualquiera persona, ocupada en hacer oposición, o darle apoyo (BENTHAM, 2010, p. 38, 95-97, 204).

Crê o pensador inglês que seja possível uma união de interesses na sociedade e, para que isso aconteça, o governo deve procurar agir visando sempre (e salvaguardando) o interesse da coletividade. Em **Princípios da moral e da legislação**, sustenta que uma medida do governo está em coerência com o princípio de utilidade quando expressa a tendência de aumentar a felicidade da comunidade e não em diminuí-la. Lembremos que o princípio da máxima utilidade deve orientar tanto o governo político quanto o autogoverno dos indivíduos (ética privada). Segundo o preceito utilitarista, o interesse coletivo deve nortear as opções de governantes e governados. Observemos o que diz o pensador moderno:

[...] a felicidade dos indivíduos de que se compõem uma comunidade – isto é, os seus prazeres e a sua segurança – constitui o objetivo, o único objetivo que o legislador deve ter em vista, a única norma em conformidade com a qual todo indivíduo deveria, na medida em que depende do legislador, ser obrigado a pautar o seu comportamento. [...] Se o prazer ou a dor têm lugar ou se esperam de pessoa particular ou de um grupo de pessoas na comunidade, as quais, sob nomes correspondentes ao de juiz, são escolhidas para o objetivo específico de administrar, de acordo com a vontade do poder soberano ou supremo de governo existente no Estado, podemos dizer que o prazer e a dor dimanam a sanção política. [...] Em sentido amplo, a ética pode definir-se como a arte de dirigir as ações do homem para a produção da maior quantidade

possível de felicidade em benefício daqueles cujos interesses estão em jogo (BENTHAM, 1989, p. 4, 13, 63).

John Stuart Mill, em **Utilitarismo**, dirá que a felicidade geral (o interesse coletivo) é o critério ético do utilitarismo²²⁰. Excetuando as relações de tipo senhorial, a sociedade entre os seres humanos seria viabilizada, justamente, pela consulta ao interesse coletivo. A rigor: “Apenas pode existir a sociedade entre iguais se ficar claro que os interesses de todos devem ser igualmente considerados²²¹.” Em **A liberdade**, o pensador assevera que a utilidade se orienta pelos interesses dos homens. Nessa perspectiva, caberia ao Estado salvaguardar os interesses coletivos dos indivíduos, o que faz com que a liberdade (“negativa”) se defina no ajustamento do interesse individual ao interesse da coletividade. Observemos o que diz Stuart Mill sobre os compromissos dos indivíduos em relação aos interesses sociais:

Eis as máximas: primeiro, o indivíduo não é responsável perante a sociedade por suas ações, enquanto estas não afetam os interesses de nenhum outro além dele mesmo. [...] Segundo, o indivíduo é responsável pelas ações prejudiciais aos interesses de outros, sujeitando-se então quer à punição social, quer à legal, se a sociedade julgar que uma ou outra seja necessária à sua proteção (MILL, 2000, p. 143-144).

Como Foucault deixa entrever, na análise da via radical-utilitarista, o “cálculo de interesse” está presente tanto no pensamento econômico quanto nas teorias política e ética do utilitarismo. Schumpeter, dando ênfase à influência do utilitarismo moderno nas

²²⁰ Com Stuart Mill, há um refinamento das teses utilitaristas e, assim, a introdução de critérios qualitativos. Atentemos para as seguintes considerações: “Mill vai modificar a ideologia da felicidade humana substituindo o egoísmo pelo *altruísmo*, bem como o cálculo do interesse vital pela *qualidade* da existência. Ele visa ainda ao melhoramento supremo (*ultimate improvement*) da humanidade, mas abandonando a construção utilitarista de uma ética fechada no aspecto quantitativo do valor de uma vida.” (HUISMAN, 2004, p. 691).

²²¹ Em relação à preocupação com o interesse dos outros, acrescenta Stuart Mill: “Pois, se excetuarmos aqueles cuja vida moral é inexpressiva, há poucos homens que consentiriam em adotar um plano de vida de acordo com o qual jamais se preocupassem com os outros, a não ser que fossem obrigados por seu interesse privado.” (MILL, 2000, p. 228-229). Como deixa entrever o pensador inglês, a prevalência dos interesses coletivos e a preocupação com os interesses dos demais homens não fazem com que, em determinadas situações, não possam existir conflitos entre estes interesses coletivos e os interesses privados.

concepções oitocentistas de economia, sustenta que a “economia do bem-estar” reproduz em larga escala teses que aparecem em Stuart Mill, mas que são representativas, em certa medida, das ideias utilitaristas de Bentham²²². Em razão disso, dirá o seguinte sobre o benthamismo redivivo: “implica não somente uma concepção quantitativa de utilidade, satisfação ou bem-estar, mas também na ideia de que as satisfações de diferentes pessoas podem ser comparadas e, em particular, somadas no Bem-estar geral.” (SCHUMPETER, 1964c, p. 340-341). Sem desconsiderar o que diz Schumpeter, ressaltamos que, no que tange aos compromissos sociais do Estado, a teoria de Stuart Mill avança em relação às teses de Bentham. O “hibridismo” de Mill – defensor de preceitos liberais e de teses que podem ser tidas como socialistas – remete, de um lado, à defesa incondicional da liberdade individual e, de outro, a certo compromisso do Estado com a melhor condição de vida da sociedade²²³. Muitas de suas teses reapareceram,

²²² Atentemos para o exemplo do “uso” do cálculo benthamiano, citado por Schumpeter: “Marshall afirma que a soma total de satisfação numa sociedade “poderia” ser aumentada além do máximo atingível sob o *laissez faire* num estado de perfeito equilíbrio em perfeita competição, taxando-se a produção de artigos sujeitos à lei dos rendimentos decrescentes a fim de subsidiar a produção de artigos sujeitos a rendimentos crescentes.” (SCHUMPETER, 1964c, p. 380).

²²³ Sobre o liberalismo social (ou o socialismo liberal) em Stuart Mill, Rolf Kühn assevera: “A *Autobiography* define da seguinte maneira essa visão de economismo socialista no interior do liberalismo: [...] [Como unir a maior liberdade individual de ação à propriedade comum das matérias-primas do globo e à igual participação de todos nos benefícios do trabalho conjunto].” (HUISMAN, 2004, p. 692). Como o tema abre espaço a diferentes interpretações, observemos as explicações de Bellamy sobre o “individualismo coletivista” de Mill: “O governo, declarou [Mill], servia a dois propósitos: operava ‘como uma agência de educação nacional’ e apresentava ‘disposições para a condução das questões coletivas da comunidade de acordo com o nível da educação em que ela já está’. Infelizmente, ao esboçar a sua tese, o primeiro propósito ficou subordinado ao segundo. Ele afirmava que a máquina do governo era mais ou menos a mesma sob qualquer constituição. As leis da economia e os princípios da boa administração eram de aplicação universal. Entretanto, nem todos os governos tinham o mesmo desejo ou interesse em aplicá-los com igual diligência. Por isso, o problema central da política consistia em colocar o povo em uma posição que garantisse o cumprimento efetivo destes deveres. As instituições políticas de um país desempenham um papel decisivo neste aspecto, educando as pessoas na promoção e garantia dos interesses gerais.” Bellamy acrescenta: “Não existia nenhuma contradição entre a defesa de Mill da individualidade e sua consideração do ‘futuro provável das classes trabalhadoras’. [...] Mesmo assim, ele continuou a se apoiar na suposição de que estilos de vida diferentes eram naturalmente harmoniosos para a sua visão de um capitalismo moralizado, em que a competição do ‘pobre-do-meu-vizinho’ deu lugar a uma competição em que cada um tenta superar o outro em virtude cívica. Mais uma vez, a transição foi alcançada por etapas: primeiro, a divisão do trabalho, depois, a repartição do lucro e, finalmente, a propriedade cooperativa e a orientação dos indivíduos ‘adestrados’ por ‘sentimento generosos’, provocando a ‘cura da contenda permanente entre o capital e o trabalho; [e] a transformação da vida humana, de um conflito de classes lutando por interesses opostos, em uma rivalidade amigável na busca de um bem comum para todos”. (BELLAMY,

por exemplo, em autores declaradamente defensores do liberalismo social, como Leonard Hobhouse (1864-1929)²²⁴.

À revelia de suas pretensões racionalistas, o sujeito de interesse do utilitarismo, o *homo oeconomicus* moderno, situa-se no espaço que Foucault chama de “duplo involuntário e indefinido”: ou seja, o involuntário dos acidentes que lhe sucedem, como também o involuntário do ganho que ele produz para os outros sem que essa seja a sua pretensão. É indefinido porque o *homo oeconomicus* não tem controle dos acidentes de que depende o seu interesse. Também o ganho que ele produz para os outros e que acarreta, por consequência, o seu, é indefinido. Em síntese: “o *homo oeconomicus* vai dever o caráter positivo do seu cálculo a tudo o que, precisamente, escapa do seu cálculo.” (FOUCAULT, 2008b, p. 378).

E mais, Foucault infere que o princípio smithiano da “mão invisível” figura como uma espécie de correlativo do *homo oeconomicus*. Em que sentido? A “mão invisível” é, por assim dizer, o que possibilita o funcionamento do *homo oeconomicus* como sujeito de interesse individual, no interior de uma realidade que lhe escapa, embora funde a racionalidade de suas opções egoístas.

Bem sabemos que muito já foi dito sobre essa noção de Adam

1994, p. 49, 60).

²²⁴ Conforme Monereo Pérez: “Por cierto, Hobhouse reivindica el pensamiento de Mill, el cual en las postrimerías de su vida reconoció que su cambio de opinión sobre el orden social le situaba, en conjunto, dentro de la escuela socialista y la breve exposición del ideal socialista, hecha en la autobiografía, representa acaso el mejor ideario del ‘Socialismo Liberal’ que poseemos.” Vejamos, agora, nas palavras do próprio Hobhouse, a vinculação de Stuart Mill com o socialismo liberal: “A medida que iba avanzando en su vida fue mostrándose cada vez más descontento con la estructura total de un sistema que colocaba a la masa de la población en situación de asalariados, mientras una minoría disfrutaba de rendas, utilidades e intereses de capitales en distintas inversiones. Pensó entonces en una organización corporativa de la sociedad, en la que cada individuo aprendería a laborar por la nación, como en la actualidad lo hace para si mismo, siendo entonces distribuido el producto sobrante de la industria entre los mismos productores. Hacia la mitad de la vida vio en la cooperación voluntaria el mejor medio para este fin; pero en las postrimerías reconoció que su cambio de opinión le situaba, en conjunto, dentro de la escuela socialista y la breve exposición del ideal socialista, hecha en su autobiografía, representa acaso el mejor ideario del Socialismo liberal que poseemos.” (HOBHOUSE, 2007, p. XXXI, 59). A propósito, Hobhouse acreditava na possibilidade de evolução do liberalismo (passagem do liberalismo individualista para o liberalismo social) como condição para atender as urgências no mundo em transformação. A seu ver, o Estado social deveria orientar-se pela justiça distributiva e pela autonomia da Sociedade Civil – união entre os valores de igualdade e liberdade. Para ele, a liberdade é tanto um direito individual quanto uma necessidade social. Já a igualdade (de oportunidades) figura como uma espécie de substância da liberdade. Diferentemente do liberalismo clássico (centrado na defesa dos indivíduos em relação ação estatal), o liberalismo social de Hobhouse visa intervir na sociedade como uma espécie de organizador. Como apresentação geral do liberalismo de Hobhouse, cf. Pérez (apud HOBHOUSE, 2007, p. VII-LIV).

Smith. Foucault, por sua vez, detecta a profusão de uma dessas interpretações da “mão invisível”. O raciocínio é o seguinte: as pessoas, mesmo sem ter uma clara noção do porquê e do como da ação, agem de acordo com os seus interesses próprios. Isso, no final das contas, geraria o benefício de todos. Em resumo: “Só se pensa no próprio ganho e, afinal, a indústria inteira sai ganhando.” De certo modo, para que exista o proveito coletivo (“o maior bem seja alcançado pelo maior número de pessoas”) é preciso que cada indivíduo seja “cego” em relação à totalidade do processo. E mais, o bem coletivo não deve ser a meta dos indivíduos, pois, caso isso aconteça, as coisas podem dar errado e ele pode não ser alcançado. Além disso, o proveito coletivo não deve ser buscado porque ele não pode ser calculado numa estratégia econômica (FOUCAULT, 2008b, p. 380-381).

Observemos que a leitura foucaultiana da noção de Smith chama a atenção, sobretudo, para a importância do segundo termo, a saber, o “invisível”. Sem desconsiderar a importância dos sentidos que podem ser atribuídos ao primeiro termo (“mão”), o pensador francês concentra seus esforços na análise da ideia de “invisibilidade”. Ela seria, pois, a responsável pelo fato de que nenhum agente econômico deva e/ou possa buscar o bem coletivo. Aliás, isso valeria tanto para os agentes econômicos quanto para os políticos.

O reflexo da “invisibilidade” das relações de mercado é o seguinte: o campo da economia se torna obscuro ao Poder Soberano. Primeiramente, porque a efetivação da lógica econômica pressupõe o *laissez-faire*. Com base nessa regra, cada indivíduo deve seguir o seu interesse próprio. A prevalência desse princípio faz com que o poder político não intervenha na dinâmica “natural” dos interesses, pois “o governo não pode criar obstáculo ao jogo dos interesses individuais.” Salientamos que os limites atribuídos ao governo são bem mais amplos. Ou seja, o Soberano não tem sobre o mecanismo econômico um ponto de vista que totalize os seus elementos e possibilite articulá-los de maneira artificial ou voluntária. Deduzimos, pois, que: “A mão invisível que combina espontaneamente os interesses proíbe, ao mesmo tempo, toda forma de intervenção, melhor ainda, toda forma de olhar sobranceiro que permitisse totalizar o processo econômico.” Foucault acrescenta: “A economia política denuncia, no meado do século XVIII, o paralogsimo da totalização política do processo econômico.” (FOUCAULT, 2008b, p. 381-382).

Assim sendo, o adjetivo “invisível” indicaria a ignorância da esfera política quanto aos processos econômicos, nos quais o sujeito de interesse é peça-chave. Desse ponto de vista, não há como o Soberano

vigiar com eficácia a totalidade dos processos econômicos, pois não há sabedoria ou conhecimento suficiente para realizar tal tarefa. Isto é, a racionalidade econômica se notabilizaria pela incognoscibilidade da totalidade do processo econômico, o que revelaria a impotência das instituições políticas em gerir o mercado. Ante a incapacidade do Poder Soberano de vigiar e apreender o processo econômico, o *homo oeconomicus* aparece como uma espécie de “ilha” de racionalidade possível, funcionando no interior do próprio campo econômico “cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*.” Dessa forma, “o mundo econômico é, por natureza, opaco”. Como podemos perceber, esse olhar sobre a economia e a política, revela, então, a fragilidade do Poder Soberano em gerir, pois ele não possui um ponto de vista da totalidade do Estado e da sociedade que deve governar. Conclui Foucault que o limiar do liberalismo moderno se dá, justamente, quando é formulada essa incompatibilidade entre a multiplicidade não totalizável dos sujeitos de interesse (*homo oeconomicus*) e a unidade totalizante do soberano jurídico (FOUCAULT, 2008b, p. 383-384).

Enquanto o pensamento jurídico-político do século XVIII procurava mostrar como, por meio dos sujeitos de direito individuais, podia-se alcançar uma unidade política que se efetivava pela existência do “Poder soberano” (fundador do direito positivo com base no direito natural, detentor e garantidor da totalidade dos direitos individuais e/ou limitador desses mesmos direitos), a problemática econômica emergia como um dado de outra ordem, pois incompatível, heterogênea e irredutível ao campo jurídico-político. Dito de outro modo, enquanto o *homo juridicus* confiava alguns direitos ao Soberano na intenção de que fossem salvaguardados, e que pudessem indicar a limitação da ação do Estado sobre as individualidades e seus bens, o *homo oeconomicus* procurava revelar a impotência da Soberania, a sua ignorância quanto ao conhecimento da totalidade do processo econômico. Nos termos de Foucault, é isso que faz a Economia Política quando indica a impossibilidade da existência de um soberano econômico²²⁵.

Em síntese, a teoria da “mão invisível” assume a tarefa de desqualificação da Soberania política ao indicar a inexistência do soberano econômico. A respeito, no que tange ao Estado de polícia (a

²²⁵ Foucault afirma: “A ausência ou a impossibilidade de um soberano econômico: é esse problema que será finalmente colocado em toda a Europa e em todo o mundo moderno pelas práticas governamentais, pelos problemas econômicos, pelo socialismo, pela planificação, pela economia do bem estar.” (FOUCAULT, 2008b, p. 384).

arte de governar conforme a razão de Estado, em consonância com as teses mercantilistas), ela sustentava que não deveria haver um soberano econômico. Ou seja: “A economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto político”, operando, assim, a “desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e à sua soberania.” (FOUCAULT, 2008b, p. 386). Além disso, a teoria da “mão invisível” se opõe também ao que fora definido como paradoxo fisiocrata.

Conforme os fisiocratas franceses, dirá Foucault, o governo não deveria intervir nos mecanismos de mercado, nos jogos de interesse do mercado. Os fisiocratas empreendem, então, uma “crítica severa a toda regulamentação administrativa pela qual se exercia o poder do soberano sobre a economia.” No entanto, os mesmos fisiocratas indicam que o soberano é também uma espécie de coproprietário das terras do país e, portanto, coprodutor. Isso servia para justificar (cabe destacar) a existência do “Imposto”. Vemos, pois, de um lado, os fisiocratas defenderem a liberdade dos agentes econômicos e, de outro, o Soberano figurando como uma espécie de coproprietário de terras e coprodutor dos produtos. E mais, os fisiocratas partilhariam da convicção de que o Soberano poderia conhecer (o “Quatro Econômico” proporciona um princípio de análise e a transparência) a totalidade do processo econômico. Num certo sentido, para eles o bom governo deveria difundir e explicar (por meio do saber econômico) os processos econômicos. A aparente contradição é resultado, como vemos, da defesa da liberdade de mercado acompanhada da convicção de que deva existir um “Soberano despótico”²²⁶.

Chama a atenção nesse aparente paradoxo o peso atribuído ao “naturalismo” como ponto de ancoragem do *constructo* fisiocrata, pois serve de base à afirmação da liberdade de mercado e aos diversos movimentos estatais que, em tese, devem garanti-la. A respeito, é salutar a seguinte argumentação de Aldo Maffey: se aceitarmos os pressupostos do sistema fisiocrata, concebendo, antes de mais nada, que a atribuição do “legislador” é, sobretudo, declarar as leis positivas, adequando-as às leis naturais, o Governo aparecerá como aquele que controla a aplicação dessas mesmas leis. Já o cidadão, nesse sistema, gozando da sua

²²⁶ Vejamos como Foucault detalha a posição fisiocrata: “Vocês veem portanto que, para os fisiocratas, o princípio do *laissez-faire*, o princípio da liberdade necessária dos agentes econômicos deve poder coincidir com a existência de um soberano, e a existência de um soberano tanto mais despótico, tanto menos tolhido por tradições, hábitos, regras, leis fundamentais, quanto sua única lei, seja a da evidência, a de um saber bem erigido e bem construído que ele compartilhará com os agentes econômicos.” (FOUCAULT, 2008b, p. 388).

liberdade moral, deverá observar as leis, consciente de compreender o direito natural o máximo possível. Com base nesse raciocínio, é possível detectar alguma forma de “despotismo”? Onde ele está alojado? Trata-se do despotismo não de um homem (“Príncipe”) ou de uma aristocracia. Ele não está em conformidade, por exemplo, com qualquer ordenamento social que tenha necessariamente por meta à defesa de algum interesse particular. Diferente disso, impõe-se um despotismo da forma de governo tida (naturalmente) como a mais perfeita. Ela corresponde, então, aos princípios da ordem social natural e à máxima satisfação possível dos interesses de todos – “naturalismo despótico” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1992, p. 503).

Foucault se aplica em mostrar que o princípio da “mão invisível” proposto por Smith é uma crítica frontal não só ao modelo de Estado policial, mas também à posição paradoxal de uma lógica de governo calcada, ao mesmo tempo, na liberdade econômica e no despotismo extremo, tal qual aparece nos fisiocratas. Ao fim e ao cabo, essa categoria smithiana de análise teria procurado mostrar que não há como existir um Soberano econômico. Isto é, não há evidência econômica na qual um suposto Soberano pudesse constituir (personificar) o saber e a prática econômicas. Até porque, assevera o pensador francês, a ciência econômica nunca apareceu como uma alternativa para a arte de governo. Assim sendo:

Deve-se governar com a economia, deve-se governar ao lado dos economistas, deve-se governar ouvindo os economistas, mas não se pode permitir, está fora de cogitação, não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 389).

Recapitulando, o *homo oeconomicus* (caracterizado por uma dialética da multiplicação espontânea) não é redutível ao sujeito de direito. Enquanto o sujeito de direito funciona como uma espécie de limitador do exercício do poder soberano, o *homo oeconomicus* empreende uma crítica devastadora à Soberania política. Ou seja, ele procura desautorizá-la ao revelar a sua incapacidade de dominar a totalidade da esfera econômica. O *homo oeconomicus* visa, assim, mostrar que o Soberano político tem a visão obliterada para os meandros e labirintos do processo econômico (FOUCAULT, 2008b, p. 398).

Foucault analisa, ainda, o que emerge como alternativa a essas

limitações da Soberania política. Primeiramente, em face da sua “cegueira” quanto aos temas econômicos, sugere-se o estabelecimento de um limite para o exercício do poder soberano, ou seja, ele poderá governar sobre quase tudo desde que não tenha qualquer ingerência sobre o mercado. Diga-se a respeito, a regulação biopolítica das famílias, da sexualidade, da saúde coletiva, e até (em determinados casos) dos perigos, exemplifica a gestão estatal da vida, fora do âmbito das relações eminentemente econômicas. Segundo, o soberano deve respeitar o mercado (reconhecê-lo pela evidência de suas necessidades intrínsecas) e exercer a vigilância necessária – tese sugerida pelos fisiocratas. Para além dessas indicações, sobressai-se a seguinte questão: como a arte de governar pode se estabelecer no espaço da soberania se esse é habitado pelo *homo oeconomicus*? Em outros termos, como a Soberania política poderá governar num espaço habitado por sujeitos econômicos? É esta a questão que a arte liberal de governar procurará responder: como governar os sujeitos econômicos que vivem no espaço da soberania (sujeito de direito-sujeito econômico) (FOUCAULT, 2008b, p. 399-400). A resposta liberal está ancorada na concepção moderna de Sociedade Civil. Todavia, há ainda um problema a ser enfrentado. Ou seja, ao desautorizar o poder soberano como instância que tem a incumbência de gerir o processo econômico, fica a questão: qual será o objeto do governo político? É o que Foucault procura explicitar quando analisa a teoria moderna da Sociedade Civil.

3.4 A TECNOLOGIA LIBERAL DE GOVERNO: A SOCIEDADE CIVIL E O *HOMO OECONOMICUS*

Começemos por definir como Foucault concebe a Sociedade Civil. A seu ver, ela é o correlativo de uma prática de governo “cuja medida racional deve indexar-se juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e de troca.” Como tecnologia governamental, a Sociedade Civil procuraria dar respostas à questão de “como governar, de acordo com as regras do direito, um espaço de soberania que tem o infortúnio ou a vantagem, como vocês quiserem, de ser povoado por sujeitos econômicos”. Para o pensador francês, como vemos, é esse o problema central da Sociedade Civil (ou do que se convencionou chamar no final do século XVIII de “nação”). Daí decorre a pretensão de que surja um governo com as seguintes características: que seja onipresente, que obedeça às regras do direito, como também a especificidade da economia. Esse governo deve administrar a Sociedade Civil, a “nação”, e o que será considerado como o “social”

(FOUCAULT, 2008b, p. 403).

Foucault se aplica em mostrar que o *homo oeconomicus* e a Sociedade Civil são correlatos e, portanto, indissociáveis. Assim sendo, o *homo oeconomicus* se constituiria numa espécie de ponto abstrato, ideal e integralmente econômico que habitaria, pois, a realidade complexa que caracteriza a Sociedade Civil. Esta última, por sua vez, figura como “o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente.” Infere-se, então, que o *homo oeconomicus* e a Sociedade Civil compõem aquilo que Foucault define como a tecnologia liberal de governo (FOUCAULT, 2008b, p. 403).

Cabe perguntar sobre o que o pensador francês quer indicar quando afirma que a Sociedade Civil é um elemento constitutivo da tecnologia governamental moderna. Para ele, a emergência da sociedade se dá por meio de um complexo feixe de relações de poder, como também das tramas que dele conseguem desvencilhar-se – estabelecimento de “realidades de transação”. Isso quer indicar, por exemplo, que como “realidade transacional”, própria à tecnologia liberal de governo, a Sociedade Civil se estabelece como espaço de autolimitação do governo, na medida em que é indexada ao campo dos processos econômicos (FOUCAULT, 2008b, p. 404).

Visando melhor definir o debate que Foucault procura reconstituir sobre a noção moderna de Sociedade Civil, faremos, a seguir, primeiramente, uma breve apresentação de alguns elementos do pensamento político de John Locke, dando ênfase a sua concepção de Sociedade Civil. Partindo disso, pretendemos nuançar a analítica foucaultiana das mudanças empreendidas no final do século XVIII, que contrastam com as teses de pensadores contratualistas como Locke, na caracterização da Sociedade Civil. A emergência do novo modo de conceber a sociedade trará reflexos significativos à arte liberal de governo.

Como lembra Michaud, são muitas as interpretações do pensamento político de Locke e, exageradas ou não, são tão diversas quanto contraditórias²²⁷. Acredita o autor que, apesar do variegado campo de possibilidades de análise descortinado pelos estudiosos do pensamento lockeano, mesmo as teses mais divergentes explorem como

²²⁷ Diz Michaud a respeito das várias interpretações da Filosofia Política de Locke: “É ele apresentado como Whig constitucionalista (Laslett), ideólogo da ascensão da burguesia acumuladora (Macpherson), fundador do individualismo liberal (Gough), pensador da vontade geral majoritária pré-rousseauísta (Kendall), advogado do direito natural (Tully, Dunn) ou seu traidor (Strauss).” (MICHAUD, 1991, p. 52).

temas centrais a lei natural, a propriedade e o individualismo. Esses, acrescentamos, fundamentais no estudo do modelo contratualista-liberal de Locke.

Assim como Hobbes e Rousseau, Locke elabora um modelo dicotômico no qual o Contrato Social aparece como o momento de transição entre o estado de natureza e a Sociedade Política. Mas, diferentemente do que pensam Hobbes e Rousseau, para Locke a propriedade é um direito natural e não um direito instituído pela Sociedade Civil.

No estado de natureza idealizado por Locke, os indivíduos são tidos como iguais e gozam, além da propriedade, da liberdade. A vida nesse estado natural conta com “uma lei de natureza, que a todos obriga”, como também com a razão: “[Esta] ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade e posses.” (LOCKE, 1998, p. 384). Podemos perceber que o estado natural preconizado por Locke não é o estado primitivo beligerante tal qual aparece (como vimos) na teoria hobbesiana.

Presente desde o estado de natureza, a propriedade, em Locke, é um direito natural. Levando em consideração que, originariamente, Deus deu tudo a todos, infere o pensador inglês que o trabalho é o dado definidor da propriedade individual²²⁸. Temos de ressaltar, contudo, que a primeira propriedade de cada indivíduo é o seu próprio corpo e as forças que ele imprime para transformar e possuir a natureza (Cf. LOCKE, 1998, p. 406-407). Crê o teórico empirista que a propriedade (em seus primórdios) respeite a determinados limites definidos pela razão. Assim sendo, a quantidade de bens produzidos/adquiridos não deveria gerar a penúria, tampouco o desperdício (LOCKE, 1998, p. 412). Todavia, o advento do dinheiro e do comércio (a troca facilitada pelos bens duráveis como a moeda), viabiliza o aumento da propriedade para além do usufruto pessoal e doméstico, o que faz com que a propriedade possa ser ampliada. Isso dá condições para que muitos homens vendam sua força de trabalho àqueles que possam comprá-la –

²²⁸ Atentemos para a explicação de Locke no capítulo V de **O segundo tratado sobre o governo**, intitulado “Da propriedade”: “Aquele que se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe nas árvores do bosque com certeza delas apropriou-se para si mesmo. Ninguém pode negar que o alimento lhe pertença. Pergunto então quando passou a pertencer-lhe: Quando o digeriu? Quando o comeu? Quando o ferveu? Quando o levou para casa? Ou quando o apanhou? Fica claro que, se o fato de colher o alimento não o fez dele, nada mais o faria. Aquele trabalho imprimiu uma distinção entre esses frutos e o comum, acrescentando-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum de todos, fizera; desse modo, tornaram-se direito particular dele.” (LOCKE, 1998, p. 409-410).

os sujeitos “mais proprietários”. Fato que introduz certo nível de desigualdade entre os homens (LOCKE, 1998, p. 416-429).

Apesar de imperar uma relativa harmonia e prosperidade no estado de natureza, esse carece de um “juiz comum” capaz de julgar as contendas entre os indivíduos e, assim, dirimir os conflitos no estado natural. No limite, é possível dizer que no estado de natureza lockeano todos os indivíduos poderiam ser juizes, o que, por si só, impõe significativas dificuldades à paz e à estabilidade nesse espaço. A imparcialidade, como também a dificuldade de fazer valer o próprio direito, compõem os motivos das discórdias gerados, sobretudo, pela falta de um poder comum capaz de anular os conflitos evitando, assim, o desencadear da guerra.

Salientamos que o “estado de guerra”, em Locke, não aparece como um momento do estado natural, mas como a sua interrupção²²⁹. Daí a necessidade do pacto social entre os indivíduos, que cesse o estado de guerra e dê condições para o surgimento da Sociedade Política. Para o pensador liberal, o Contrato Social é (unicamente) um pacto de associação e não de submissão. Quanto ao poder político instituído com base no Contrato, Locke dirá em **O segundo tratado sobre o governo**:

Considero, portanto, que o poder político é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público (LOCKE, 1998, p. 381).

Atentemos para o fato de que, na **Carta sobre a tolerância**, Locke define o papel do Estado nos mesmos termos expressos em **O segundo tratado sobre o governo**. Dirá, portanto, que o Estado é uma instituição constituída pelos homens com o objetivo de conservar ou promover os seus bens civis (leia-se: “propriedade”): “Chamo bens à vida, à liberdade, à integridade do corpo e à sua protecção contra a dor, a propriedade dos bens externos tais como as terras, o dinheiro, os móveis, etc.” (LOCKE, 1987, p. 92).

Na Sociedade Política instituída com base no Contrato Social o poder legislativo é o poder supremo, mas fica condicionado à realização

²²⁹ Sobre as diferenças entre estado de natureza e estado de guerra, cf. Locke (1998, p. 397-398).

do “bem comum”²³⁰. Já o poder executivo limita-se à execução das leis e à proteção da comunidade²³¹. Locke partilha da convicção de que a “lei”, visando garantir o direito natural na Sociedade Civil, pode limitar os “excessos de liberdade”, ou seja, pode restringir aquelas ações que, em tese, põem em risco os direitos dos demais indivíduos. No entanto, há sempre uma área mínima de liberdade individual que não deve ser violada – “liberdade negativa” (BERLIN, 2002, p. 230-231). Assim sendo, nos termos de Locke, os poderes que surgem com o Estado não devem negligenciar os preceitos pelos quais foram criados: a garantia das liberdades (por exemplo: o direito que o indivíduo tem de escolher o seu próprio credo religioso)²³² e a propriedade privada.

Caso os governantes não representem satisfatoriamente a comunidade desrespeitando os direitos naturais, Locke prevê, para tais situações, que o conjunto de indivíduos pode fazer uso do “direito de resistência”. Cabe esclarecer que esse direito visa restaurar, na Sociedade Civil, as condições pelas quais os indivíduos aceitaram o pacto, a saber, a garantia dos direitos naturais. Para tanto, os governantes, os legisladores e as leis positivas devem procurar realizar sempre o que é tido como o “bem comum”. De certo modo, a resistência visa restaurar, recuperar, os direitos na Sociedade Civil. Não se trata, portanto, com a resistência, de negar as cláusulas do contrato ou os poderes instituídos no Estado, mas de se contrapor ao mau uso da “máquina política”.

Conforme Dunn, o direito de resistência proposto por Locke no **O segundo tratado sobre o governo** é uma contraposição à negligência dos governantes que se negam a exercer o poder como “funcionários” dos cidadãos. Assim, quando o governante trai a confiança que os governados nele depositam, estes podem resistir a sua “tirania” “apelando aos céus”, se necessário, na intenção de resgatar o compromisso da autoridade política com o bem público²³³ (DUNN,

²³⁰ Sobre o poder legislativo, cf. Locke (1998, p. 499-500, 504-508).

²³¹ Locke indica ainda uma terceira modalidade de poder, na Sociedade Política, denominada como poder federativo. Ela deve tratar das relações externas do Estado: “Este contém, portanto, o poder de guerra e paz, de firmar ligas e promover alianças e todas as transações com todas as pessoas e sociedades políticas externas e, se alguém quiser, pode chamá-lo de federativo.” Acrescenta o pensador empirista que embora este poder se distinga do executivo, é prudente que ambos sejam exercidos pelos mesmos sujeitos evitando, com isto, divergências que poderiam ocasionar desordens e desastres (LOCKE, 1998, p. 516-517).

²³² Conforme a **Carta sobre a tolerância**, o limite da tolerância estatal está em não deixar que os intolerantes gerem a intolerância na Sociedade Civil. Dirá Locke: “A severidade das leis só deveria ser temida pelos criminosos e pelos que atacam a paz civil.” (LOCKE, 1987, p. 120).

²³³ Para o aprofundamento da noção lockeana de resistência, ver o capítulo XIX de **O segundo tratado sobre o governo**, intitulado “Da dissolução do governo”. Sobre a ideia de “apelo aos

2003, 43-44, 53-54, 75-77). Atentemos, agora, para as considerações de alguns interpretes de Locke sobre o modelo de sociedade por ele preconizado.

Se, por um lado, há consenso no reconhecimento do mérito de Locke em refutar o Absolutismo de origem divina proposto por Filmer²³⁴ – vigente na maior parte do século XVII na Inglaterra –, por outro, são bastante conhecidas as leituras críticas de sua obra, como a que fez Macpherson. Partindo da noção de “individualismo possessivo”, o autor sustenta que as concepções de sociedade e governo, em Locke, ficam condicionadas ao direito individual natural à propriedade. Ao conceber a transição da propriedade limitada – inicialmente dada por Deus a todos os seres humanos, legitimada pelo trabalho e circunscrita à produção e ao consumo pessoal – à apropriação ilimitada, o filósofo inglês teria legitimado a desigualdade de posses na Sociedade Civil e justificado, como natural, a desigualdade de direitos e da capacidade racional dos homens²³⁵. No limite, os membros da classe operária, por sua “inferioridade”, não seriam seres plenamente autônomos na sociedade e, assim, capazes de governar suas vidas com base nos princípios morais vigentes. Nessa perspectiva, o pensamento político do autor inglês seria peça-chave na estruturação e consolidação da moral própria à sociedade capitalista em expansão (MACPHERSON, 1979, p. 209, 233-236).

Macpherson enfatiza que no Estado lockeano a lei está a serviço, sobretudo, daqueles que são “mais proprietários” – que acumulam bens como terras e dinheiro, uma vez que a propriedade não mais se restringe à força de trabalho realizada pelo próprio corpo de cada indivíduo (MACPHERSON, 1979, p. 269). Nesse sentido, a Sociedade Política é tida como a instituição garantidora do pacto estabelecido entre os proprietários. Já o mercado aparece como espaço por excelência da ação autônoma desses “sujeitos-proprietários”, sendo o exercício da liberdade na Sociedade Civil um privilégio desses mesmos indivíduos. O autor canadense vê Locke como um ideólogo do liberalismo e vincula o seu pensamento político às mazelas da sociedade capitalista moderna, a exemplo da desigualdade social e de direitos entre os homens²³⁶. Nessa

céus”, cf. o parágrafo 242 do mesmo capítulo (LOCKE, 1998, p. 571-601).

²³⁴ No 1º capítulo de **O segundo tratado sobre o governo**, Locke retoma a crítica feita no **Primeiro tratado** ao Absolutismo de Sir Robert Filmer (Cf. LOCKE, 1998, p. 379-381).

²³⁵ Por exemplo, a classe trabalhadora não faria parte do corpo político e não viveria uma vida plenamente racional.

²³⁶ A respeito das teses de Macpherson sobre Locke (e também sobre Hobbes), pondera Pocock: o autor canadense vincula necessariamente as teorias políticas inglesas do século XVII com o desenvolvimento do mercantilismo. Mesmo que Macpherson tenha construído um

perspectiva, assevera Macpherson:

Locke foi de fato o manancial do liberalismo inglês. A grandeza do liberalismo do século XVII foi sua afirmação do indivíduo racional livre, como critério para a boa sociedade; sua tragédia foi que essa mesma afirmação era inevitavelmente uma negação do individualismo à metade da nação (MACPHERSON, 1979, pp. 273).

Dumont dirá que não há como negar a novidade da Filosofia lockeana em introduzir o conceito de propriedade como direito natural e o trabalho como o seu fundamento. Ele concorda com Macpherson que alienar a propriedade de seu sentido primeiro possibilitou a justificação da acumulação ilimitada de bens na Sociedade Civil. Na esteira do teórico canadense, acrescenta Dumont que, em Locke, a esfera econômica aparece como uma categoria maior, pois representa o ápice do individualismo, cabendo à ordem política, portanto ao Estado, a garantia da acumulação ilimitada do capital²³⁷ (DUMONT, 2000, p. 82-85).

Em **Dois tratados sobre o governo**, Locke nega invariavelmente a tese de que a Sociedade Política deva ser regida por um governo de natureza paterna ou despótica²³⁸. É possível dizer que os “dois tratados” são, ao mesmo tempo, um “compêndio jusnaturalista” e um “manifesto”

profícuo modelo explicativo, se, num traçado metodológico distinto, tivesse considerado diferentes modos de propriedade e de individualidade, poderia ter chegado a outros resultados, conclui Pocock (POCOCK, 2003, p. 111).

²³⁷ Aprofundando a discussão dos dilemas lockeanos expressos no par propriedade-governo político, afirma Jorge Filho que, conforme **O segundo tratado sobre o governo**, uma parte da riqueza acumulada deveria ser gasta pelo governo na garantia da segurança das propriedades dos membros da Sociedade Civil. O objetivo do governo seria, ao mesmo tempo, garantir a expansão territorial e assegurar que os proprietários não fossem ameaçados por forças exteriores. Todavia, alerta Jorge Filho, se na teoria lockeana a boa administração governamental é capaz de dirimir os grandes conflitos, nem por isso consegue desfazer a imoralidade da ordem social, que priva de oportunidades e confortos a maioria dos indivíduos, e indis põe entre si aqueles que são mais favorecidos (JORGE FILHO, 1992, p. 122-123; 126).

²³⁸ Observemos os argumentos do pensador inglês em **O segundo tratado sobre o governo**: “Para tal propósito, julgo não ser descabido estabelecer o que considero como poder político – de modo a distinguir o poder de um magistrado sobre um súdito do de um pai sobre os filhos, de um amo sobre seu servidor, do marido sobre a esposa e de um senhor sobre seus escravos. Por estarem ocasionalmente todos esses diferentes poderes enfeixados num mesmo homem, se este for considerado sob essas diferentes relações, será útil distinguir esses poderes entre si mostrar a diferença entre o soberano de uma sociedade política, um pai de família e o capitão de uma galera. [...] Assim como a usurpação é o exercício de um poder a que outro tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, a que ninguém pode ter direito.” (LOCKE, 1998, p. 560-561).

contra o Absolutismo, pois negam que o poder divino e o inatismo possam ser os verdadeiros condicionantes do Estado. Salienta Bobbio que a noção de lei natural é peça-chave na formulação do modelo de Sociedade Política proposto por Locke. Assim sendo, o princípio ordenador e a finalidade do melhor governo, efetivados na Sociedade Civil, residiriam necessariamente na conformidade do Estado às leis naturais²³⁹ (BOBBIO, 1997, p. 147-152).

Ao nuançar as transformações da concepção de Sociedade Civil, Foucault evidencia que, ao final do século XVIII, é operada uma mudança significativa na forma de concebê-la. Até o início do século, o termo permaneceu muito próximo à caracterização seiscentista presente no pensamento político de Locke. Nessa perspectiva contratualista-liberal, acrescenta o teórico francês, a Sociedade Civil se notabilizava por sua estrutura jurídico-política, ou seja, ela é definida, sobretudo, como o conjunto de indivíduos ligados entre si por meio de um vínculo que é, concomitantemente, legal e político.

Foucault faz alusão ao capítulo VII do **O segundo tratado sobre o governo**, intitulado “Da sociedade política ou civil”, indicando que o mote da Sociedade Civil é o elo que vincula o ordenamento jurídico à Soberania – condição necessária para a garantia dos direitos naturais dos indivíduos na sociedade. Cumpre observar, aliás, que o que vimos até o

²³⁹ A propósito, cabe uma palavra ainda sobre o possível impacto da questão religiosa nos rumos das teses políticas de Locke. Dando ênfase aos temas da lei natural e do destino do homem, Dunn sublinha que, na **Carta sobre a tolerância**, Locke visava, em certa medida, se opor às pretensões da política católica de aniquilar a Igreja huguenote. Porém, disso não devemos depreender uma intolerância do filósofo inglês em relação às religiões distantes do seu credo. Movido pelo desejo de liberdade civil e religiosa, acredita Locke que a Sociedade Civil deve ter como prioridade permitir aos homens a realização da vocação à qual Deus os chama. No limite, a Sociedade Civil deveria ser o espaço de realização da vocação de cada um dos sujeitos. Nessa perspectiva, as teses de Locke sobre o indivíduo e sua íntima relação com a lei natural seriam marcadas pela ideia religiosa de que o homem busca realizar durante a vida sua vocação e destino (Cf. DUNN, 2003, p. 27-28; 65-66). O fato de Locke ser um racionalista e a lei natural um atributo da razão, não elimina a possibilidade de que essa lei seja pensada como resultado de uma “iluminação divina”. A lei da natureza, em Locke, expressa um estreito vínculo entre moralidade e religião (YOLTON, 1996, p. 238). Sobre o tema, Dumont acrescenta que a noção de lei natural, na teoria do autor seiscentista, apresenta uma ordem do mundo disposta em três estágios, a saber, Deus, os homens e as criaturas inferiores: “A igualdade caracteriza o estrato humano enquanto a relação entre o estrato superior e o inferior tende a ser pensada como ‘propriedade’”. (DUMONT, 2000, p. 78-79). Vejamos o que diz Locke: “Assim, a lei de natureza persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles legisladores ou não. As regras que estabelecem para as ações de outros homens devem, a exemplo de suas próprias ações e as dos outros homens, estar de acordo com as leis da natureza, ou seja, com a vontade de Deus, da qual são a manifestação.” (LOCKE, 1998, p. 506).

momento sobre a noção de Sociedade Civil, em Locke, parece radicar essa perspectiva de análise. Não é demais lembrar que na tradição contratualista do século XVII, da qual Locke participa, não há uma clara distinção entre os termos Sociedade Civil e Sociedade Política.

No capítulo indicado pelo teórico contemporâneo, Locke, ao distinguir a Sociedade Civil de outras instituições (familiar, senhorial), a define nesses termos: “aqueles que estão unidos em um corpo único e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar, com autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores, estão em sociedade civil uns com os outros.” No último parágrafo do capítulo, o teórico inglês enfatiza: “Nenhum homem, na sociedade civil, pode estar isento de suas leis.” Atentemos para o que está subscrito subsequentemente: “Sendo as leis civis um ato de todo o corpo político, prevalece, por essa mesma razão, sobre cada uma das diversas partes desse mesmo corpo.”²⁴⁰ (LOCKE, 1998, p. 458-459; 467).

Segundo Foucault, as alterações substantivas na concepção de Sociedade Civil só ocorreram a partir da segunda metade do século XVIII, o que marca uma ruptura com a visão jurídico-política tal qual aparece no contratualismo lockeano. Trata-se do momento em que ganham relevância as questões concernentes à Economia Política e à governamentalidade dos sujeitos econômicos. Exemplar dessa transformação é o estudo de Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*. O pensador francês analisa o livro de Ferguson e percebe que a sua visão da Sociedade Civil é o correlativo político daquilo que Adam Smith estudava em termos econômicos. Explica Foucault: “A sociedade civil de Ferguson é de fato o elemento concreto, a globalidade concreta no interior da qual funcionam os homens econômicos que Adam Smith procurava estudar.” Dada a importância dessa categoria de Ferguson, pela transformação que opera em relação ao modelo precedente (a Sociedade Civil de Locke), Foucault procura analisar quatro pontos que, segundo ele, a definem como tal. Nesses quatro registros a Sociedade Civil é delineada como: a) constante histórico-natural; b) princípio de síntese espontânea; c) matriz permanente de poder político; d) elemento motor da história (FOUCAULT, 2008b, p. 405).

Afirmar que a Sociedade Civil é uma **constante histórico-natural** indica, sobretudo, que ela é um dado que, para além do qual,

²⁴⁰ No texto, há a indicação de que se trata de uma tese manifesta por Richard Hooker (1554-1600).

nada pode existir. Aliás, mesmo que partilhássemos da convicção de que existe algo que a transcende, não nos seria acessível conhecer. Dirá Foucault que, diferentemente de Hobbes, para Ferguson a questão da não sociedade é inócua, fazendo pouco sentido a discussão sobre os direitos naturais já presentes num suposto estágio primitivo da humanidade. Ferguson teria procurado mostrar que a história da humanidade é escrita sempre “por grupos”, sendo a sociedade tão antiga quanto o indivíduo. Em outros termos, a linguagem, a comunicação e a relação entre os homens seriam traços tanto de indivíduos quanto da sociedade, o que revelaria uma interdependência em uns e outra. Assim sendo, não haveria sentido em nos ocuparmos com o tema de uma possível passagem da condição natural humana (não sociedade pré-histórica) à história, à sociedade. Até porque: “A natureza da natureza humana é ser histórica, pois a natureza da natureza humana é ser social.” (FOUCAULT, 2008b, p. 406).

Crê Ferguson (dirá Foucault) que haja uma formação espontânea do vínculo social, indicativo de que ele é permanente e indispensável. Isso revelaria a não existência de qualquer “modelo dicotômico” pelo qual se passa do estado de natureza, entendido como a condição primeira (pré-social), para a Sociedade Civilizada. A história da humanidade indicaria, então, a inexistência de vínculos dicotômicos e sucessivos entre natureza e sociedade²⁴¹. Em síntese, Ferguson teria sustentado que a sociedade é uma constante histórico-natural porque o social participa do natural assim como o natural é sempre veiculado pelo social.

É a Sociedade Civil que garantiria a **síntese espontânea dos indivíduos**. Segundo Foucault, não haveria para Ferguson o vínculo entre direitos naturais dos indivíduos e o estabelecimento de um Contrato Social, o que indicaria que a constituição da Soberania não está condicionada à existência de um pacto de submissão dos indivíduos. Em vez de um Contrato Social, o que expressaria valor à Sociedade Civil seria a soma das satisfações individuais constitutivas do elo social, pois elas criam uma espécie de reciprocidade entre os elementos individuais e o “todo”. Ou seja, a Sociedade Civil realiza uma “síntese” que não é outra coisa senão a soma das satisfações individuais, efetivada no

²⁴¹ Acrescenta Foucault: “pois o estado de natureza quer que vivamos em sociedade. Logo, permanência do estado de natureza no estado de sociedade, caráter indispensável também do estado de sociedade para a natureza, isto é, o estado de natureza nunca pode aparecer no estado nu e simples. [Completa Foucault]: Ferguson diz: ‘No estado selvagem como no estado civilizado, vemos, a cada passo, as marcas da invenção dos homens.’” (FOUCAULT, 2008a, p. 407).

próprio vínculo social.

Essa “síntese” não deve ser vista como um produto do sistema jurídico na sociedade. Diferente disso, ela é viabilizada por meio da “multiplicação imediata do lucro na mecânica puramente econômica dos interesses”. É em torno da ideia de interesse – diga-se de passagem, não só econômico – que os homens vão estabelecer diferentes formas de união na Sociedade Civil. Assim sendo, a Sociedade Civil extrapola a condição de uma associação unicamente empenhada em reunir os diferentes sujeitos econômicos. Muito embora, claro, o egoísmo econômico esteja nela representado (FOUCAULT, 2008b, p. 409).

Foucault procura mostrar, nesse ponto, que o vínculo que une os indivíduos não é necessariamente a maximização do lucro por meio da troca, mas a multiplicação do que denomina como “interesses desinteressados”²⁴². Isso revela uma diferença significativa entre os laços que unem os sujeitos econômicos e aqueles que ligam os indivíduos que vivem numa Sociedade Civil. Nesta última, os elos acontecem pelo estabelecimento de um jogo de interesses não egoístas – jogo que transcende ao próprio egoísmo. Outra diferença assinalada por Foucault (intérprete de Ferguson) é a seguinte: se entre os sujeitos econômicos o vínculo é não local (“Não há localização, não há territorialidade, não há agrupamento singular no espaço total do mercado.”), na Sociedade Civil os laços são, em certo sentido, “comunitários” (família, aldeia, corporação e até a nação).

Quando presente na Sociedade Civil, o interesse econômico vai, por um lado, relacionar os indivíduos entre si por meio da convergência espontânea de interesses; por outro, será um princípio de dissociação (por desfazer esse mesmo elo espontâneo constituído na sociedade). Em relação a essa ambiguidade, assevera Foucault: “o vínculo econômico surge na sociedade civil, só é possível por meio [dela], une-a de certo modo, mas a desfaz pela outra ponta.” Dito de outro modo, há na sociedade uma síntese espontânea e, no seu interior, o vínculo econômico ocupa um espaço significativo. Contudo, esse laço econômico ameaça constantemente a Sociedade Civil (FOUCAULT, 2008b, p. 411-412).

O terceiro traço que aparece, conforme Foucault, no texto de Ferguson indica que **a Sociedade Civil figura como matriz**

²⁴² Foucault esclarece: “o que vincula os indivíduos na sociedade é o instinto, é o sentimento, é a simpatia, são os movimentos de benevolência dos indivíduos uns para com os outros, é a compaixão, é também a repugnância a outros indivíduos, é a repugnância à infelicidade dos indivíduos, mas é eventualmente o prazer que podemos sentir com a infelicidade de outros indivíduos de que vamos nos separar.” (FOUCAULT, 2008b, p. 409).

permanente do poder político. Como vimos, o elo entre os indivíduos na Sociedade Civil não pressupõe os pactos de associação e submissão, pois não é essa a condição para que o poder político surja e aja na sociedade. Em vez do Contrato, haveria a formação espontânea do poder, que se efetiva numa relação (“de fato”) entre indivíduos concretos e diferentes entre si²⁴³. Destaca Foucault que, para Ferguson, embora os grupos tendam a deliberar na Sociedade Civil, há, nela, a prevalência das decisões dos indivíduos (de uns sobre os outros): “Como indivíduos, uns assumiram a supremacia e os outros deixaram que assumissem a supremacia sobre eles.” Se, de um lado, o poder precede o direito, por outro, é a esfera jurídica que instaura, justifica, limita e/ou intensifica esse mesmo poder²⁴⁴. O pensador francês conclui dizendo que, em Ferguson, a Sociedade Civil necessita de um “sistema de subordinação” (assim como precisa da linguagem e da comunicação), contudo, esse sistema não deve ser considerado o seu fundamento²⁴⁵.

A quarta característica apresenta a **Sociedade Civil como motor da história**. Conforme a interpretação foucaultiana, para Ferguson a Sociedade Civil é motor da história por personificar, de um lado, a síntese espontânea e a subordinação espontânea. De outro, ela revela, junto a essas sínteses, um princípio de dissociação que é o egoísmo do *homo oeconomicus*. Explica o pensador francês que a tese da Sociedade Civil como “síntese e subordinação espontânea” viabiliza a hipótese de um equilíbrio estável – “vínculo espontâneo e equilíbrio espontâneo”. No entanto, o elemento dissociativo que opera no interior desse elo espontâneo cria um desequilíbrio impulsionado pela mecânica econômica²⁴⁶.

²⁴³ Dirá o pensador francês: “De fato, essas diferenças entre os indivíduos se traduzem, claro, por certo número de papéis diferentes que eles vão ter na sociedade, tarefas diferentes que vão assumir. Essas diferenças espontâneas vão induzir imediatamente divisões do trabalho, e não apenas divisões do trabalho na produção, mas divisões do trabalho no processo pelo qual as decisões de conjunto são tomadas pelo grupo. Uns vão dar sua opinião. Outros vão dar ordens. Uns vão refletir, outros vão obedecer.” (FOUCAULT, 2008b, p. 412-13).

²⁴⁴ Em síntese: “A estrutura jurídica do poder vem sempre depois, *a posteriori*, depois do fato do próprio poder.” Após essa proposição, o pensador francês subscreeve: “Em suma, a sociedade civil secreta seu próprio poder que não é nem a sua condição primeira nem o seu suplemento.” (FOUCAULT, 2008b, p. 413).

²⁴⁵ Foucault assevera: “Logo, o homem, sua natureza, seus pés, suas mãos, sua linguagem, os outros, a comunicação, a sociedade, o poder – tudo isso constitui um conjunto solidário que é precisamente característico da sociedade civil.” (FOUCAULT, 2008a, p. 414).

²⁴⁶ Conforme o teórico francês: “Ferguson logo invocará o egoísmo puro e simples. ‘O primeiro, por exemplo’, diz ele, ‘que se põs sob o mando de um chefe não desconfiava que dava o exemplo de uma subordinação permanente, que dá ao homem arrogante um pretexto de exigir dele um serviço e [ao] homem ávido um pretexto para se apoderar das suas posses.’ Logo, temos aí um mecanismo de dissociação devido simplesmente ao egoísmo do poder. No

O princípio dissociativo de associação seria também um princípio de transformação histórica²⁴⁷. Em outros termos, o que impulsiona a unidade da sociedade é, concomitantemente, o que realiza o princípio da transformação histórica e do dilaceramento constante do tecido social. O esquema da “cegueira” dos indivíduos, (anteriormente apresentado) revelador da impossibilidade do conhecimento da totalidade dos processos econômicos, reaparece, aqui, a propósito da condição de possibilidade da história:

A história da humanidade em seus efeitos globais, em sua continuidade, em suas formas gerais e recorrentes, selvagens, bárbaras, civilizadas, etc., nada mais é que a forma perfeitamente lógica, decifrável e identificável, a série de formas que nascem de iniciativas cegas, de interesses egoístas e de cálculos que os indivíduos não fazem mais que referir a si próprios (FOUCAULT, 2008b, p. 416-417).

Por fim, Foucault se aplica em mostrar que a racionalidade de governo inaugurada pelo liberalismo é centrada no *homo oeconomicus*, no sujeito de interesse. A regulação do governo se dará pelo “cálculo racional” – delineado na vertente utilitarista-liberal – do interesse daqueles que são governados como sujeitos econômicos, ou seja, “[pela] racionalidade desses indivíduos na medida em que, para satisfazer esses interesses no sentido geral do termo, eles utilizam certo número de meios e os utilizam como querem.” *Mutatis mutandis*, é isso que o pensador francês define como a racionalidade liberal, ou seja, a elaboração que visa definir (fundar) o princípio de racionalização da arte de governar no comportamento racional daqueles que são governados (e isso permitirá regular o governo). (FOUCAULT, 2008b, p. 423). A

entanto, mais freqüente e constantemente, Ferguson faz agir como princípio de dissociação dos equilíbrios espontâneos da sociedade civil o interesse econômico propriamente dito e a própria maneira como o egoísmo econômico vai tomar forma.” (FOUCAULT, 2008b, p. 415).

²⁴⁷ Foucault detalha o que Ferguson define como as fases da Sociedade Civil: “[A selvageria é] certa forma de realização, de efetivação dos interesses ou dos egoísmos econômicos. [...] É portanto uma sociedade sem propriedade, e nela encontramos alguns elementos, algum início de subordinação e de governo. Depois, com os egoísmos econômicos, com os interesses econômicos agindo, com cada um querendo ter o seu quinhão, passa-se da sociedade selvagem para a sociedade bárbara. Com isso, temos [...] novas instituições econômico-políticas: rebanhos que pertencem a indivíduos, pastor que pertence seja a comunidades, seja a indivíduos. Começa a se instaurar a sociedade privada, mas uma sociedade privada que ainda não é garantida por leis, e a sociedade civil adquire nesse momento a forma de relações entre patrono e cliente, amo e senhor, família e escravo, etc.” (FOUCAULT, 2008b, p. 416).

Sociedade Civil (não o modelo de Locke, mas o de Ferguson) figura como o espaço possível à emergência e circulação do *homo oeconomicus*, mas também da gestão dos interesses. É esse o palco no qual se desenvolve a trama da tecnologia liberal de governo.

Em face do exposto, fica evidenciado que, para Foucault, as novas formas de condução das condutas humanas (leia-se: condução das populações) não são originadas num possível processo de estatização da sociedade, mas de uma governamentalização do Estado. Segundo a lógica liberal, deve-se governar com base na sociedade e para a sociedade. O dado novo é a ampliação do espectro da sociedade, pois é nele (com base nas práticas de segurança, de normalização, de medicalização, mas sobretudo de ação/circulação no mercado) que a administração da vida humana emergirá como problema econômico e, portanto, como questão biopolítica. Mas antes de aprofundarmos a relação entre liberalismo e biopolítica, discutiremos os elos que ligam a segurança e a liberdade tomando como ponto de partida a investigação da terceira característica do liberalismo.

3.5 O AVATAR DA GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL: OS ELOS ENTRE SEGURANÇA E LIBERDADE

Passamos, agora, à terceira característica do liberalismo moderno. Trata-se da **questão do equilíbrio europeu e das relações internacionais**. Segundo Foucault, para os Fisiocratas (e também para Adam Smith) a liberdade de mercado pode e deve funcionar com base num ente natural que é denominado como “preço natural”. A livre concorrência é, pois, o jogo da concorrência natural que, por sua vez, deve conduzir vendedores e compradores, concomitantemente, a um duplo proveito. Dito de outro modo, trata-se de um mecanismo de enriquecimento mútuo pelo qual é possível alcançar o máximo de lucro (vendedores) e o mínimo de prejuízo (compradores). Depreende-se disso que, segundo a lógica liberal, o jogo econômico faz com que “o enriquecimento de um país, assim como o enriquecimento de um indivíduo, só pode se estabelecer no longo prazo e se manter por um enriquecimento mútuo.”²⁴⁸ A crença liberal no jogo da concorrência é

²⁴⁸ Afirma o teórico francês: “A riqueza do meu vizinho é importante para o meu próprio enriquecimento, e não no sentido em que os mercantilistas diziam que o vizinho precisa ter ouro para comprar meus produtos, o que me permitirá empobrecê-lo, enriquecendo-me. Meu vizinho precisa ser rico, e será rico na mesma medida em que eu me enriquecer por meu comércio e por meu comércio mútuo com ele. Enriquecimento correlativo, portanto, enriquecimento em bloco, enriquecimento regional: ou a Europa inteira será rica, ou a Europa inteira será pobre.” (FOUCAULT, 2008b, p. 74).

fomentada por preceitos de ordem utilitarista.

A tese liberal do enriquecimento mútuo, que abrange a convicção de que a concorrência entre os Estados caminha rumo ao progresso econômico ilimitado, teria delineado uma nova caracterização da Europa. Em vez do equilíbrio europeu tal qual fora preconizado no Estado de polícia, objetiva-se, com o liberalismo, viabilizar o progresso europeu. Para tanto, é preciso que se estabeleça em torno da Europa (e para a Europa) um mercado cada vez mais extenso. Idealiza-se, assim, a mundialização do mercado.

As ideias de um progresso europeu e da mundialização do mercado são temas da maior importância para o liberalismo moderno. No tratamento dado ao tema, a Europa figura como uma unidade econômica que pensa o mundo como podendo ser o seu domínio econômico. Não há como negligenciar que esse jogo econômico da Europa com o mundo baseia-se numa diferença de natureza e de estatuto da Europa em relação aos demais cantos da terra. É o que revela Foucault quando afirma:

Ou seja, de um lado a Europa, os europeus é que serão os jogadores, e o mundo, bem, o mundo será o que está em jogo. O jogo é na Europa, mas o que está em jogo é o mundo (FOUCAULT, 2008b, p. 76-77).

Em torno desse jogo revelam-se importantes traços da governamentalidade liberal. O que leva Foucault a dizer que bastante próximo às problemáticas do mercado e de sua verificação, aparece a inusitada modalidade do “cálculo planetário” da prática governamental europeia. Visando deixar claro o seu ponto de vista, ele oferece dois exemplos. O primeiro deles diz respeito à história do direito marítimo no século XVIII. Nesse momento, procurou-se pensar o mar (porque não dizer o mundo) como espaço de livre-concorrência e circulação e, assim, como uma das condições essenciais à estruturação de um mercado mundial. Estabelece-se uma “juridificação” do mundo visando à organização de um mercado global. Outro exemplo dessa mundialização, conforme a lógica liberal, emerge no século XVIII com os projetos de paz e de organização internacional. Para além do estabelecimento da balança europeia, esses novos projetos reivindicam a “ilimitação” do mercado externo. Nesses termos, Foucault situa a questão: “Quanto mais vasto o mercado externo, menos fronteiras e limites haverá, mais se terá nisso a garantia da paz perpétua.”

(FOUCAULT, 2008b, p. 77-78).

Enfatiza o teórico francês que o projeto de paz perpétua é subsidiado pela noção de natureza. Como vimos, para os fisiocratas a natureza garantia a melhor regulação do mercado; já em Kant, ela viabilizaria a paz perpétua²⁴⁹. Vê-se, então, que um extenso leque de pensadores, nem sempre oriundos da mesma tradição teórica, partilham da convicção de que os desígnios a natureza contribuem para que o mundo seja entregue à atividade econômica, definida como produção e troca. É a natureza, pois, que prescreve aos homens um conjunto de obrigações (jurídicas) que eles devem seguir para melhor nortear suas vidas. Suas prescrições seriam as seguintes: a) “Direito civil”: que os indivíduos possam estabelecer entre si relações de troca baseadas na propriedade; b) “Direito internacional”: que os homens sejam repartidos em distintas regiões do mundo e que estabeleçam entre si, internamente em cada região, relações privilegiadas, distintas das que travam com membros de outras regiões do planeta. Esse preceito natural serve de base para a constituição dos Estados. Esses, por sua vez, devem manter entre si certo número de relações jurídicas; c) “Direito comercial”: por fim, além das relações jurídicas que garantem a independência dos Estados, a natureza quis que existissem relações comerciais que ultrapassam as fronteiras estatais. Erigir esses três direitos não é outra coisa senão a tentativa de retomar, na forma de obrigações, os preceitos da natureza. A realização da intenção da natureza em forma de direito é o que constituiria a “paz perpétua”, só garantida (creem os seus ideólogos) por meio da mundialização comercial²⁵⁰.

Há que considerar que o naturalismo é peça-chave nessa abordagem do liberalismo. Nessa perspectiva, a noção de liberdade dos

²⁴⁹ Acrescenta Foucault em relação à lógica que permeia o argumento liberal: “A natureza tem feito, afinal, coisas absolutamente maravilhosas, tanto assim que consegui, por exemplo, fazer não somente animais, mais até mesmo pessoas viverem em países impossíveis, completamente calcinados pelo sol ou gelados por neves eternas. [...] Mas, para que os homens possam viver, eles precisam poder se alimentar, produzir sua alimentação, ter uma organização social [e] trocar seus produtos entre si ou com os homens de outras regiões.” (FOUCAULT, 2008b, p. 78-79).

²⁵⁰ Foucault expõe o raciocínio liberal da seguinte forma: “A paz perpétua é garantida pela natureza, e essa garantia é manifestada pelo povoamento do mundo inteiro e pela rede das relações comerciais que se estendem através de todo o mundo. A garantia da paz perpétua é, portanto, de fato, a planetarização comercial.” Destacamos que é preciso localizar estas inferências de Foucault num regime de verdade que, evitando universalizar categorias de investigação, permitam nuançar os deslocamentos da prática liberal: “Creio, e é o que gostaria de lhes mostrar, que simplesmente aparece nesse momento certa forma de reflexão, de análise e de cálculo, certa forma de análise e de cálculo que se integra de certo modo a práticas políticas que podem obedecer perfeitamente a outro tipo de cálculo, a outra economia de pensamento, a outra prática de poder.” (FOUCAULT, 2008b, p. 79-80).

fisiocratas, de Adam Smith (e, crê Foucault, em certa medida até a de Kant) corresponderia muito mais ao dado espontâneo verificado na mecânica interna dos processos econômicos do que do aparato jurídico vigente no século XVIII. Não devemos negligenciar, contudo, que o naturalismo (como vimos), na visão fisiocrata, aponta na direção de um “despotismo esclarecido”. Os fisiocratas entendem que o governo tem de conhecer o mecanismo econômico e respeitá-lo. O que isso significa? Seguramente, não se trata simplesmente de erigir um aparato jurídico com vistas a salvaguardar as liberdades individuais e os direitos fundamentais dos indivíduos (ou, por exemplo, dos estratos menos favorecidos da sociedade). O naturalismo favorece, subsidia (“pela evidência”), técnicas bastante sofisticadas de gestão das relações econômicas que, por sua vez, reverberam nos diferentes modos de interação na sociedade. Nessa perspectiva, o objetivo do governo é sobretudo:

Munir sua política de um conhecimento preciso, contínuo, claro e distinto do que acontece na sociedade, do que acontece no mercado, do que acontece nos círculos econômicos, de modo que a limitação do seu poder não seja dada pelo respeito à liberdade dos indivíduos, mas simplesmente pela evidência da análise econômica que ele saberá respeitar. Ele se limita pela evidência, não se limita pela liberdade dos indivíduos (FOUCAULT, 2008b, p. 84).

Esse liberalismo recheado de naturalismo expressa uma relação muito peculiar com a liberdade, que não pode ser reduzida a sua legitimação incondicional. A governamentalidade liberal não limita as suas práticas à garantia das liberdades, quer sejam nas formas econômica, quer política. Diferentemente disso, o liberalismo é uma espécie de consumidor de liberdade, pois só funciona se existir determinado número de liberdades. Aliás, o liberalismo é, nos termos de Foucault, consumidor, produtor e organizador da liberdade.

Como fomentadora e gestora da liberdade, a tecnologia governamental liberal não visa (como dissemos) garantir incondicionalmente a liberdade. A fórmula utilizada pelo liberalismo pode ser traduzida no imperativo: “vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre.” Ele visa, claro, à gestão e à organização das condições necessárias à liberdade. Mas há que considerar a relação ambígua entre a

“produção da liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la e destruí-la.” Ou seja, há a necessidade de produzir a liberdade, no entanto, o movimento que culmina na produção implica também o estabelecimento de limitações, controles, regulações, obrigações diversas apoiadas em ameaças, entre outros²⁵¹. Isso vale tanto para o mercado interno quanto para o externo. De um lado, liberdade comercial, de outro, as intervenções, as injunções governamentais que objetivam garantir a produção da liberdade necessária para a prática de governo – elo liberdade e dispositivo de segurança. Como vemos: “O liberalismo não é o que aceita a liberdade”, mas aquele que procura fabricá-la a cada momento; ele visa, então, “suscitá-la e produzi-la com, bem entendido, [todo o conjunto] de injunções, de problemas de custo que essa fabricação levanta.” (FOUCAULT, 2008b, p. 88).

O princípio de cálculo do custo de fabricação da liberdade é a “Segurança”. O liberalismo terá de determinar com precisão em que medida e até que ponto os diferentes interesses individuais se constituem num perigo ao interesse de todos e vice-versa (dilemas do cálculo utilitarista). As estratégias de segurança devem salvaguardar os interesses dos indivíduos e da coletividade ante os perigos que ambos possam representar: o interesse individual ao interesse coletivo e vice-versa. O jogo entre liberdade e segurança definirá a economia do poder que emerge com a arte de governar do liberalismo (FOUCAULT, 2008b, p. 89).

Diversamente do modelo de proteção oferecido pelo Estado de polícia, o liberalismo terá de arbitrar, a cada momento, a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno da noção de “perigo”. Para que possa manipular os interesses, o liberalismo terá de gerir, concomitantemente, os perigos e os mecanismos de segurança/liberdade. Em suma, o liberalismo figura como gestor do jogo (segurança/liberdade) que visa garantir que os indivíduos ou a coletividade sejam na menor forma possível expostos aos “perigos”. Para Foucault, isso acarreta as seguintes consequências:

1) no liberalismo os indivíduos são postos continuamente em situação de perigo, ou melhor, “são condicionados a experimentar sua situação, sua vida, seu presente, seu futuro como portadores de perigo.” Há o fomento generalizado do “medo do perigo” e isso aparece como a

²⁵¹ Assim sendo: “O liberalismo, no sentido em que eu o entendo, esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 86-87).

condição (o aparato psicológico e cultural) do liberalismo²⁵².

2) extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção que serão a contrapartida da liberdade. A ampliação da liberdade econômica e a ampliação da tecnologia disciplinar são contemporâneas e correlatas. O panóptico de Bentham figura como a forma do governo liberal²⁵³ (FOUCAULT, 2008b, p. 90).

A propósito, afirma Bentham no prefácio de **O panóptico**, que o livro não deve ser visto (unicamente) como um projeto arquitetônico. O seu objetivo é bem mais audacioso²⁵⁴. Isto é, mais que uma edificação, trata-se de erigir um mecanismo de controle ostensivo dos indivíduos, avalizado por suas soluções práticas e rápidas aos problemas coletivos presentes nas mais diferentes instituições e instâncias da sociedade²⁵⁵.

²⁵² Quanto à cultura do perigo, Foucault explica: “Desaparecimento dos cavaleiros do Apocalipse [da Idade Média que, num registro distinto, ainda se fazem presentes no limiar da modernidade] e, inversamente, aparecimento, emergência, invasão dos perigos cotidianos perpetuamente animados, atualizados, postos portanto em circulação pelo que poderíamos chamar de cultura política do perigo no século XIX, que tem toda uma série de aspectos. Seja, por exemplo, a campanha do início do século XIX sobre as caixas econômicas; vocês vêem o aparecimento da literatura policial e do interesse jornalístico pelo crime a partir do meado do século XIX; vocês vêem todas as campanhas relativas à doença e à higiene. Vejam tudo o que acontece também em torno da sexualidade e do medo da degeneração: degeneração do indivíduo, da família, da raça, da espécie humana.” (FOUCAULT, 2008b, p. 90).

²⁵³ Em relação à idealização e divulgação do panóptico, diz-nos Werret: “O panóptico foi pensado, inicialmente, durante o outono de 1786 na fazenda de Krichev, localizada na província meridional de Mogilev (Rússia Branca), que tinha sido tomada da Polônia em 1772. Jeremy tinha chegado à fazenda no começo daquele ano, ocupando-se em escrever **The defense of usury**, num sítio na localidade de Zadobrast. Impressionado pelo ‘plano de um edifício concebido por meu irmão, sob o nome de Casa de Inspeção ou Laboratório’, Jeremy incorporou a ideia a seus planos para uma penitenciária, elaborados em resposta a um concurso instituído pelo jornal *St. James Chronicle* com vistas à construção de uma nova prisão para Middlesex. Jeremy enviou, em dezembro de 1786, os planos a seu pai, para que fossem impressos, com uma circulação limitada, na forma de uma série de cartas, que acabaram por ser publicadas, em 1791, com o título de **Panopticon or The Inspection House**.” (WERRET apud SILVA, 2000, p. 155). Sobre a autoria e o objetivo primeiro do panóptico, observa Perrot: “... foi por causa das necessidades da disciplina industrial que Samuel concebeu seu plano. [...] Em suma, a matriz d'O Panóptico está num campo de trabalho russo, construído por um engenheiro inglês.” (PERROT apud SILVA, 2000, p. 123).

²⁵⁴ Detalha Bentham: “A moral reformada; a saúde preservada; a indústria revigorada; a instrução difundida; os encargos públicos aliviados; a economia assentada, como deve ser, sobre uma rocha; o nó górdio da Lei sobre os Pobres não cortado, mas desfeito – tudo por uma simples ideia de arquitetura!” (BENTHAM apud SILVA, 2000, p. 15).

²⁵⁵ Cremos que haja uma relação evidente entre o conteúdo das “cartas” que compõem **O panóptico** e as teses utilitaristas de Bentham, contidas em **Un fragmento sobre el gobierno** e em **Princípio da moral e da legislação**. De passagem, salientamos, por exemplo, que a eficácia das práticas punitivas – castigos e recompensas – pode ser aproximada de seu “cálculo hedonista” – resultado da soma entre os prazeres e dores dos indivíduos. E mais, o próprio “dispositivo panóptico” – enquanto prisão controladora e correccional – pode ser pensado na perspectiva da maior felicidade dos indivíduos no conjunto social, na medida em que pretende

Atentemos para as seguintes considerações de Bentham:

Não importa quão diferentes, ou até mesmo quão opostos, sejam os propósitos: seja o de punir o incorrigível, encerrar o insano, reformar o viciado, confinar o suspeito, empregar o desocupado, manter o desassistido, curar o doente, instruir os que estejam dispostos em qualquer ramo da indústria, ou treinar a raça em ascensão no caminho da educação, em uma palavra, seja ele aplicado aos propósitos das prisões perpétuas na câmara da morte, ou prisões de confinamento antes do julgamento, ou casas penitenciárias, ou casas de correção, ou casas de trabalho, ou manufaturas, ou hospícios, ou escolas.” (BENTHAM apud SILVA, 2000, p. 17).

Aplicável às mais diferentes instituições, o panóptico exerce uma vigilância constante e procura captar os menores movimentos e sons dos vigiados, propiciando o máximo de eficácia, ordem e economia (“controle capilar”). Segundo esse princípio de inspeção é preciso que se evite todo e qualquer “desperdício”. No caso das prisões, a estrutura física favorece, por exemplo, a diminuição do número de vigilantes, a obediência imediata dos detentos, a redução dos gastos com o aquecimento das celas e com a distribuição de água etc.²⁵⁶ (BENTHAM apud

responder a um problema coletivo candente nas sociedades europeias dos séculos XVIII e XIX. Vejamos o que afirma Miller: “o Panóptico é o modelo do mundo utilitarista: tudo nele é só artifício, nada de natural, nada de contingente, nada que tenha o existir como única razão de ser, nada de indiferente. Tudo ali é exatamente medido, sem excedente, nem falta. As articulações, os dispositivos, as manipulações. Por toda parte máquinas. O Panóptico é então uma vasta máquina da qual cada elemento é por sua vez máquina, objeto de um cálculo. E dizer que, no universo panóptico, a razão faz reinar sem partilhar sua necessidade. A razão calculante encontra aqui seu império – que é o da reclusão. Nada mais lógico: o prisioneiro, o pobre, o louco, o estudante, o doente, toda essa população à qual Bentham destina sua invenção, o poder pode dispor dela. Ela é entregue, os pés livres e os punhos amarrados, à racionalidade, aos dispositivos. O panóptico acolhe aqueles que são constrangidos a renunciar a toda iniciativa, e daí, de ponta a ponta instrumentalizáveis.” (MILLER apud SILVA, 2000, p. 80-81).

²⁵⁶ Em relação à economia das “penas”, a extração da dor nos indivíduos deve procurar atingir uma finalidade precisa e almejada. Isto é, a dor não deve ser produzida em vão, por uma crueldade gratuita e sem objetivo. Conforme Miller: “Um código penal se apresenta portanto como uma economia do sofrimento. Não há castigos suaves ou rigorosos. Há somente castigos caros ou baratos, de alto ou de baixo rendimento. É em termos de lucros e perdas que as penas se calculam, segundo as utilidades.” (MILLER apud SILVA, 2000, p. 85). Também as recompensas fazem parte do mesmo princípio, ou seja, do cálculo preciso para atingir a total utilidade.

SILVA, 2000, p. 19-20).

A lógica do panóptico indica que “tudo” deve ser vigiado, quantificado e aproveitado. Como explica Miller, o panóptico se apresenta como uma espécie de “templo da razão”, tanto pela eficiência da inspeção permanente (realizada por uma instância central de vigilância, isto é, por uma espécie de “olho invisível” com as seguintes características: onipresença, onisciência e onipotência), quanto por um domínio total do ambiente. Acrescenta o autor, isso daria condições de possibilidade para que seja sabotado “tudo” o que não pareça ser “razoável”, “lucrativo” ou mesmo “racional” (MILLER apud SILVA, 2000, p. 81).

Em **Vigiar e punir**, no capítulo denominado “Panoptismo”, Foucault faz uma minuciosa descrição das formas de controle exercidas sobre os corpos dos indivíduos em espaços determinados²⁵⁷. Analisando o dispositivo panóptico, procura revelar os traços dessa nova modalidade de poder que passa a ser exercida nas sociedades ocidentais na modernidade. Na torre do panóptico o poder se estabelece como “aquele que tudo vê”. Ele tem uma visibilidade total, coletiva, podendo ver todas as celas e, concomitantemente, observar em detalhes cada uma delas, olhando todos os indivíduos, minuciosamente, um por um. Tendo por princípio a vigilância ostensiva, o panóptico procura “induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder.” (FOUCAULT, 1993, p. 177).

Essa prática de poder faz com que cada um incorpore a constante vigilância e acabe por vigiar a si próprio: dupla sujeição, em que aquele que é vigiado passa a exercer a vigilância sobre si mesmo. Nos termos de Foucault, o panóptico é um intensificador no aparelho de poder: “assegura sua economia (em material, em pessoal, em tempo). Assegura sua eficácia por seu caráter preventivo, seu funcionamento contínuo e seus mecanismos automáticos.” O que possibilita uma vigilância eficaz e ostensiva (FOUCAULT, 1993, p. 179, 182).

Lembrando o que dizíamos há pouco, Foucault sustenta que a segunda consequência do jogo “segurança/liberdade” é a absorção da tecnologia disciplinar pelo liberalismo. Não se trata, contudo, de reduzir

²⁵⁷ Mais do que significar a expansão do projeto de Bentham, o panoptismo indica a emergência histórica de uma nova tecnologia política e científica, expressa nas práticas de poder-saber, com ação direta sobre os corpos em espaços criteriosamente estabelecidos: “Em suma, o panoptismo é um exemplo perfeito de um ritual meticuloso de poder que, por seu modo de operar, estabelece um lugar onde uma tecnologia política do corpo pode funcionar; aqui, direitos e obrigações são estabelecidos e impostos. O componente final do panoptismo é a relação entre corpos, espaço, poder e saber.” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 211).

as práticas de segurança ao controle dos corpos individuais em instituições precisamente definidas. De maneira diversa, procura-se, com o liberalismo, aplicar um modelo racional de controle e vigilância aos espaços sociais com incidência, sobretudo, no nível populacional. Com isso, queremos indicar que é como parte do conjunto populacional que os indivíduos são afetados pela vigilância ostensiva. Afinal, fora do âmbito da economia há a intensificação, na sociedade, das práticas de disciplina e segurança (com incidência sobre as famílias, a sexualidade, a saúde, a raça, a cultura do perigo...). Mas é preciso definir melhor esse ponto.

Bem, é possível dizer que com a emergência da razão de Estado e da governamentalidade liberal há a prevalência das práticas biopolíticas – dispositivo de controle e gestão no nível populacional – e a retração do biopoder – *anátomo-política* do corpo humano. Apesar disso, as práticas disciplinares não desapareceram, e com elas o biopoder, com o advento do liberalismo. Embora não representem, juntamente com o poder soberano, o eixo preponderante na explicação dos exercícios de governo que incidem na economia, as disciplinas (como vimos) não desapareceram. O liberalismo absorve, em certa medida, a “lógica do panóptico” como um momento da prática de segurança, fazendo com que o controle não prescindir de um nível de vigilância que dê conta da “minúcia dos detalhes” na sociedade²⁵⁸. A “composição” liberdade/segurança revela, de um lado, a premência da liberdade e, de outro, a vigilância ostensiva viabilizada por um poder que se exerce por meio de um efeito ótico no conjunto social. Observemos, agora, como o pensador francês situa a relação entre a vigilância social e o dispositivo de governo do liberalismo:

Ele deve, é claro, dar espaço a tudo o que pode ser a mecânica natural tanto dos comportamentos como da produção. Deve dar espaço a esses mecanismos e não deve ter sobre eles nenhuma

²⁵⁸ Foucault explica em **Segurança, território, população**: “Quanto à disciplina, ela [tal qual o poder soberano] também não é eliminada. Claro, sua organização, sua implantação, todas as instituições dentro das quais ela havia florescido no século XVII e no início do século XVIII (as escolas, as fábricas, os exércitos), tudo isso fazia corpo [com] e só se compreende pelo desenvolvimento das grandes monarquias administrativas, mas nunca, tampouco, a disciplina foi mais importante e mais valorizada do que a partir do momento em que se procurava administrar a população – e administrar a população não quer dizer simplesmente administrar a massa coletiva dos fenômenos ou administrá-los simplesmente no plano dos seus resultados globais; administrar a população quer dizer administrá-la igualmente em profundidade, administrá-la com sutileza e administrá-la em detalhe.” (FOUCAULT, 2008a, p. 142).

outra forma de intervenção, pelo menos em primeira instância, a não ser a da vigilância. E é unicamente quando o governo, limitado de início à sua função de vigilância, ver que alguma coisa não acontece como exige a mecânica geral dos comportamentos, das trocas, da vida econômica, que lê haverá de intervir. [...] O panoptismo, para Bentham, é uma forma política geral que caracteriza um tipo de governo (FOUCAULT, 2008b, p. 91-92).

3) O surgimento de mecanismos que objetivam produzir e ampliar as liberdades por meio do aumento das formas de controle e intervenção. Nesse caso, há uma mudança significativa em relação ao panoptismo, pois o controle não se reduz mais à condição de um contrapeso (compensação) necessário à liberdade. Agora, o controle é o seu princípio motor. Para explicar como as formas de controle funcionam como fomentadoras da liberdade, Foucault explora um exemplo contemporâneo oriundo da política estadunidense de bem-estar social:

E a política do Welfare implantada por Roosevelt, por exemplo, a partir de 1932 era uma maneira de garantir e de produzir, numa situação perigosa de desemprego, mais liberdade: liberdade de trabalho, liberdade de consumo, liberdade política, etc. A que preço? Ao preço, precisamente, de toda uma série de intervenções, de intervenções artificiais, de intervenções voluntárias, de intervenções econômicas diretas no mercado, que foram as medidas fundamentais do Welfare [e] serão, a partir de 1946 – que serão até, aliás, desde o início –, caracterizadas como sendo em si mesmas ameaças de um novo despotismo. Naquele caso, as liberdades democráticas só foram garantidas por um intervencionismo econômico que é denunciado como uma ameaça para as liberdades (FOUCAULT, 2008b, p. 92).

Com esse terceiro aspecto, Foucault aborda a questão da crise da governamentalidade liberal. Ela teria, assim, como um dos motivos o alto custo econômico do exercício das liberdades. Outro aspecto da crise diz respeito à inflação dos seus mecanismos compensatórios. Sobre esse

ponto, Foucault ilustra que o exercício da liberdade de mercado pode ser acompanhado pela formação de um jogo legislativo vivenciado pelos parceiros do mercado como um excesso de intervencionismo (imposições, coerção). Pode haver num nível mais local, por exemplo, intolerância disciplinar. Há ainda processos de saturação que levam os mecanismos produtores de liberdade a produzir efeitos destrutivos que prevalecem até mesmo sobre a liberdade produzida²⁵⁹.

A crise do liberalismo implica as garantias de liberdade (a produção da liberdade e a reação ao que é considerado ameaça) e a ordem da intervenção econômica. No século XX, “para evitar esse ‘a menos’ de liberdade que seria acarretado pela passagem ao socialismo, ao fascismo, ao nacional-socialismo, instalaram-se mecanismos de intervenção econômica.” Nessa perspectiva, a política econômica intervencionista (por exemplo: keynesiana) teria contribuído significativamente para a crise do liberalismo. Aliás, a teoria liberal do bem-estar social que, segundo Foucault, longe está das formas de totalitarismo, será duramente criticada pelos neoliberais que fazem a associação Bem-estar social/totalitarismo.

De modo geral, Foucault entende que o que é tido como crise do liberalismo pode ser definido “como a crise do dispositivo geral de governamentalidade, e parece que seria possível fazer a história dessas crises do dispositivo geral de governamentalidade tal como foi instaurado no século XVIII”. É mister, então, inventariar a crise do dispositivo de governamentalidade do liberalismo e, para tal, ele procura “encontrar na história do século XIX alguns dos elementos que permitiram esclarecer a maneira como atualmente é experimentada, vivida, formulada a crise do dispositivo de governamentalidade.” (FOUCAULT, 2008b, p. 94-95). Não se trata, contudo, de dizer que a governamentalidade neoliberal é a mera reativação do liberalismo moderno, ou que, na contemporaneidade, só o Estado de bem-estar social faça uso de práticas biopolíticas. Como veremos, lá e cá os dispositivos de segurança e as práticas biopolíticas de gestão da vida se fizeram presentes.

Junto do processo de consolidação da governamentalidade liberal emerge a quinta esfera de atuação das práticas biopolíticas, a saber, a racionalidade econômica. De forma semelhante ao que acontece no alvorecer dos dispositivos de segurança, desencadeia-se, com a

²⁵⁹ Foucault afirma: “É, digamos assim, o equívoco de todos esses dispositivos que poderíamos chamar de “liberógenos”, de todos esses dispositivos destinados a produzir a liberdade e que, eventualmente, podem vir a produzir exatamente o inverso.” (FOUCAULT, 2008b, p. 93).

racionalidade econômica liberal, a ampliação da biopolítica. O regime de verdade do liberalismo moderno utiliza de diferentes formas a concepção de “naturalismo” na intenção de erigir uma nova modalidade de governo calcada na racionalidade econômica – daí o papel fundamental da Economia Política na governamentalidade liberal.

As ideias de mercado natural e governo econômico dos fisiocratas radicam essa perspectiva liberal. Além disso, o paulatino processo de limitação do poder público, por parte do utilitarismo, contou com a convicção dos economistas e filósofos liberais em torno da tese da “convergência espontânea dos interesses” antagônicos – peça-chave na relação entre os *homo oeconomicus* (sujeitos de interesse). A desqualificação da Soberania no trato das questões econômicas é subsidiada pela visão de que o campo econômico (em sua totalidade) é obscuro, opaco, incognoscível às instituições políticas. Creem os liberais que a dinâmica “invisível” dos interesses (convergência dos interesses egoístas na consecução dos interesses coletivos) seja inacessível ao Estado, o que revelaria a impotência do Soberano em gerir o mercado. Ante a “cegueira” do poder soberano, o *homo oeconomicus* – que habita o espaço complexo da Sociedade Civil – consolida-se como o único espaço de racionalidade (econômica) possível e necessária no direcionamento das relações econômicas e sociais. A circulação dos sujeitos econômicos, o jogo da concorrência natural, a ampliação do espectro do mercado são alguns dos novos espaços de ação da biopolítica. Os procedimentos de manipulação dos interesses egoístas e, assim, de gestão dos processos naturais (relações preço/troca, convergências espontâneas, mão-invisível, paz perpétua) são operados pelas tecnologias biopolíticas. Como vemos, o âmbito da racionalidade econômica é o novo campo de ação do controle populacional. A estatística, os dados de probabilidade, já utilizados nos dispositivos de segurança, são empregados, agora, na determinação das tendências naturais do sujeito de interesse que habita a Sociedade Civil. Nesse caso, procura-se, por meio da regulação biopolítica das variáveis econômicas (da probabilidade esperada, da média almejada...), atingir a multiplicidade dos sujeitos econômicos. A exemplo do que acontece com os dispositivos de segurança, o controle biopolítico efetiva-se como intervenção no “ambiente” (meio econômico), que pode desencadear efeitos de sujeição sobre o conjunto da sociedade. Aliás, o descarte do que é considerado como casos isolados é admitido pelo cálculo estatístico da racionalidade econômica.

A liberdade de circulação, o *laissez-faire*, a garantia das liberdades econômicas não são, como vemos, garantias da não

ingerência biopolítica. Pelo contrário. A gestão dos comportamentos humanos sob a égide da economia pressupõe a defesa da liberdade do *homo oeconomicus*. E mais, (como vimos) fora do espaço econômico as sociedades ocidentais modernas conviveram com fortes esquemas normalizadores (dentro e fora do Estado) com incidência nos mais diferentes espaços e instituições. Passemos, agora, à investigação do ordoliberalismo e do neoliberalismo da Escola de Chicago.

3.6 O ORDOLIBERALISMO ALEMÃO E O NEOLIBERALISMO DA ESCOLA DE CHICAGO

Em **Nascimento da biopolítica** Foucault procura inventariar o longo processo de transformação da arte liberal de governo, que ocorre entre o final do século XVIII e o século XX. Não se trata de propor, nessa investigação genealógica, uma história contínua do liberalismo, e tampouco de afirmar – como veremos – que a governamentalidade neoliberal seja sua mera evolução. Por exemplo, diversamente do que acontece com o liberalismo moderno (que busca reduzir o papel do Estado à condição de facilitador dos processos econômicos), as vertentes neoliberais procuraram fomentar uma “fobia do Estado”²⁶⁰. Nessa perspectiva, as duas matrizes do neoliberalismo enfatizadas pelo pensador francês, a saber, o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo da Escola de Chicago, comungam de preceitos como: a crítica ao Estado de bem-estar social (de tipo keynesiano), a rejeição total de qualquer forma de dirigismo econômico, de planificação na economia, de intervencionismo estatal²⁶¹.

²⁶⁰ Destacamos os seguintes traços da “fobia” fomentada pelos neoliberais: 1) sustentar que há no Estado uma tendência intrínseca ao crescimento que faz com que ele absorva totalmente a Sociedade Civil. 2) crer que haveria uma continuidade genética, evolutiva, entre as diferentes formas de Estado: o Estado administrativo, o Estado-providência, o Estado burocrático, o Estado facista, o Estado totalitário. Sobre esses dois pontos, reveladores da “fobia” neoliberal do Estado, Foucault observa: “Essas duas ideias vizinhas uma da outra e que se sustentam reciprocamente – a saber, [primeiro], que o Estado tem uma força de expansão sem fim em relação ao objeto-alvo da sociedade civil; segundo, que as formas de Estado se engendram umas às outras a partir de um dinamismo específico ao Estado –, essas duas ideias me parecem constituir uma espécie de lugar-comum crítico que encontramos com muita frequência na atualidade.” (FOUCAULT, 2008b, p. 259). Na aula de 7 de março de 1979, no *Collège de France*, o pensador francês põe em xeque essa crítica neoliberal, procurando mostrar a sua fragilidade argumentativa.

²⁶¹ Embora não exploremos, aqui, essa abordagem, salientamos que o pensador francês faz menção à experiência neoliberal francesa. Vejamos, agora, como ele situa os contextos que constituem as vertentes alemã e norte-americana do neoliberalismo: “[Sobre as duas formas principais de neoliberalismo]: a ancoragem alemã, que se prende à República de Weimar, à crise de 29, ao desenvolvimento do nazismo, à crítica do nazismo e, enfim, à reconstrução do

As críticas dos representantes do modelo neoliberal alemão, ao que se convencionou chamar como os “perigos” do Estado intervencionista contemporâneo, culminam na defesa da libertação da economia de mercado em relação ao que fora considerado como injunção estatal. Todavia, é possível dizer que, num certo sentido, para os ordoliberais a liberdade econômica figura como o dado que pode legitimar o espaço do Estado (na medida em que o condiciona aos seus preceitos). Ou seja, o próprio Estado é pensado por eles com base na instituição econômica, pois, seria ela, cabe ilustrar, produtora da soberania e criadora do direito público. No limite, a liberdade econômica é considerada pela Escola de Friburgo como aquela que produz consenso permanente na sociedade, ou seja, no jogo econômico da liberdade os “agentes” (parceiros da economia) são tidos como os produtores do consenso político²⁶².

Como indicamos, a passagem do liberalismo moderno ao neoliberalismo não deve ser interpretada como a mera continuidade ou evolução de um sistema a outro. Lá e cá, há diferenças expressivas. Ou seja, enquanto, no liberalismo moderno, a questão era conter os excessos promovidos pelo Estado, fazendo com que se estabelecesse a liberdade econômica numa instituição política já existente, no neoliberalismo, em contrapartida, objetiva-se fazer existir o Estado a partir de um espaço não estatal que é o campo da liberdade econômica²⁶³. Assim sendo, o

pós-guerra. O outro ponto de ancoragem é a ancoragem americana, isto é, um neoliberalismo que se refere à política do New Deal, à crítica da política de Roosevelt e vai se desenvolver e se organizar, principalmente depois da guerra, contra o intervencionismo federal, depois contra os sistemas de assistência e outros programas que foram implantados pelas administrações, democratas principalmente, Truman, Kennedy, Johnson, etc.” (FOUCAULT, 2008b, p. 197).

²⁶² Atentemos para a explicação de Foucault: “[...] deixando as pessoas agir, a instituição neoliberal alemã as deixa falar, e as deixa agir em grande parte porque quer deixá-las falar, mas deixá-las falar o quê? Pois bem, deixá-las falar que está certo deixá-las agir. Ou seja, a adesão a esse sistema liberal produz como subproduto, além da legitimação jurídica, o consenso, o consenso permanente, e é o crescimento econômico, é a produção de bem-estar por esse crescimento que vai, simetricamente à genealogia ‘instituição econômica-Estado’, produzir um circuito ‘instituição econômica-adesão global da população a seu regime e a seu sistema.’” (FOUCAULT, 2008b, p. 115).

²⁶³ Explica o pensador francês: “E, embora seja verdade que permanecemos numa governamentalidade de tipo liberal, vê-se o deslocamento que se deu em relação ao que era o liberalismo programado pelos fisiocratas, por Turgot, pelos economistas do século XVIII, cujo problema era exatamente inverso, pois no século XVIII eles tinham a seguinte tarefa a resolver: tomemos um Estado que existe, tomemos um Estado legítimo, um Estado que funciona já no estilo da plenitude, da plenitude administrativa, na forma de Estado de polícia. O problema era: dado esse Estado, como vamos poder limitá-lo e, principalmente, abrir espaço para a necessária liberdade econômica no interior desse Estado existente? Os alemães tinham o problema exatamente inverso para resolver. Supondo um Estado que não existe, como fazê-lo existir a partir desse espaço que é o de uma liberdade econômica?” (FOUCAULT, 2008b, p. 117).

neoliberalismo alemão emerge como uma nova programação da governamentalidade liberal. Nele, o campo da liberdade está condicionado à economia. É o que mostra Foucault quando afirma:

Trata-se na verdade de uma nova programação da governamentalidade liberal. Uma reorganização interna que, mais uma vez, não pergunta ao Estado que liberdade você vai dar à economia, mas pergunta à economia: como a sua liberdade vai poder ter uma função e um papel de estatização, no sentido de que isso permitirá fundar efetivamente a legitimidade de um Estado?²⁶⁴

A questão que se apresenta na Alemanha por volta do ano de 1948 é significativamente diferente se comparada à problemática do liberalismo moderno. Tratava-se, para a Escola de Friburgo, de projetar as condições de possibilidade de um Estado que era, para ela, “quase inexistente”. Essa posição teórica dos liberais contemporâneos traz à tona os seguintes questionamentos: “supondo a tarefa de fazer um Estado existir; como legitimar, de certo modo antecipadamente, esse Estado futuro?”. Ou: “como a liberdade econômica pode ser ao mesmo tempo fundadora e limitadora, garantia e caução de um Estado?”. Em outros termos: “como conseguir articular a legitimidade de um Estado com a liberdade dos parceiros econômicos, admitindo-se que a segunda é que deve fundar a primeira, ou servir de caução à primeira.” Dirá ainda Foucault (como já mencionamos) que o espectro do nazismo é decisivo nos rumos tomados pela reflexão teórica do ordoliberalismo. Nessa perspectiva, a análise do neoliberalismo alemão se orientará tendo em vista os seguintes propósitos: a) fundar a legitimidade de um Estado com base no espaço próprio à liberdade dos parceiros econômicos; b) definir não o seu único “inimigo” (no caso: o nazismo), mas o sistema que poderia entrar em choque com as suas metas; c) ultrapassar o sistema divergente e alcançar seus objetivos. Para que isso ocorresse seria preciso saber “como distribuir ou redistribuir os recursos

²⁶⁴ Atentemos para o que o pensador francês subscreve a esta passagem: “Mas o que é interessante é que a Escola de Friburgo não desenvolveu simplesmente uma teoria econômica, nem mesmo uma doutrina. Ela repensou toda a relação economia e política, toda a arte de governar. E por um bom motivo: é que ela teve de se engalfinhar com um fenômeno histórico considerável. De fato, o nazismo não foi simplesmente a acumulação e a cristalização de todos os nacionalismos, dirigismos, protecionismos, planificações, que haviam subjogado o liberalismo... (*fim do ms.*)” (FOUCAULT, 2008b, p. 127-128).

conceituais e técnicos que [os partícipes do sistema] tinham à sua disposição.” (FOUCAULT, 2008b, p. 140, 143, 146).

Segundo Foucault, partidários do liberalismo na Alemanha reconhecem como obstáculo à política liberal os seguintes elementos: (1) o protecionismo na economia; (2) o socialismo de Estado; (3) a planificação da economia e (4) as intervenções de tipo keynesiano. O neoliberalismo alemão seria, de certo modo, herdeiro dessa problematização do Estado e da sociedade já presente no século XIX. Cumpre observar que a estratégia teórica do ordoliberalismo diante do nazismo foi recusar-se a definir/acusar, diretamente, – como fizeram, por exemplo, os keynesianos – o sistema econômico nazista como “monstruosidade”. Mas como os ordoliberais abordam o nazismo? Os neoliberais alemães sustentam que o nazismo é, sobretudo, revelador de um sistema composto pelos quatro elementos acima apresentados, ou seja, no sistema econômico do nazismo circulariam elementos verificados nas quatro experiências político-econômicas²⁶⁵.

Essa estratégia argumentativa teria subsidiado uma crítica/acusação devastadora (e abrangente), por parte dos representantes da Escola de Friburgo, remetida a diferentes modelos econômicos e políticos da contemporaneidade – todos considerados “antiliberais”. Segundo os neoliberais, mesmo que, num determinado modelo político-econômico, se sobressaia exclusivamente um dos quatro pontos criticados, ele acabará por atrair os outros três.

Grosso modo, o que os ordoliberais sustentam é que as diferentes concepções político-econômicas que adotam uma maior participação da esfera estatal na sociedade, visando com isso à resolução de seus problemas, não passariam de malfadadas experiências que têm como ápice o nazismo. Nessa perspectiva, o nazismo não é outra coisa senão o desdobramento de diferentes formas de intervencionismo econômico. A revelação dessa “invariante” – juntamente com a constatação do crescimento estatal e do fomento à sociedade de massa – comporia a crítica às modalidades de economia consideradas pelos representantes da Escola de Friburgo como “antiliberais”. Vejamos, por exemplo, como estas asserções de Friedrich Hayek (1899-1992), em **O caminho da servidão**, parecem dar ressonância à estratégia argumentativa definida pelos ordoliberais: “O fato de terem a mesma raiz, na Alemanha, o anti-semitismo e o anti-capitalismo, é de grande importância para a

²⁶⁵ Isto é: “Os ordoliberais se recusam a ver no nazismo essa monstruosidade, esse disparate econômico, essa solução de último recurso no ponto derradeiro da crise. Eles dizem: o nazismo é uma verdade; ou melhor: o nazismo é o revelador de algo que é simplesmente o sistema de relações que há entre esses diferentes elementos.” (FOUCAULT, 2008b, p. 150).

compreensão do que se passou ali, mas disso os observadores estrangeiros raramente se dão conta.” Adiante, dirá sobre a tendência que, segundo ele, reflete um movimento de pensamento também presente na Inglaterra: “as consequências imprevistas mas inevitáveis do planejamento socialista criam um estado de coisas em que, persistindo a mesma orientação, as forças totalitárias acabarão dominando.” Destacamos, também, a confrontação promovida por Friedrich Hayek entre as experiências alemã e inglesa: “Sem dúvida, os sociais-democratas alemães, na década de 1920, sob condições econômicas igualmente ou mais difíceis, nunca chegaram tão perto do planejamento totalitário, como o governo trabalhista britânico.”²⁶⁶ (HAYEK, 1977, p. 132; XXIX-XXX). Enfatiza Foucault, a propósito da abrangência da crítica neoliberal:

E, debruçando-se sobre esse sistema e esse princípio, estudam sucessivamente diferentes tipos de economia, a planificação soviética por exemplo. Dentre eles, os que, como Hayek, conhecem bem os Estados Unidos estudaram o exemplo do *New Deal*, outros o exemplo inglês e, em particular, os exemplos da política keynesiana dos grandes programas Beveridge, elaborados durante a guerra (FOUCAULT, 2008b, p. 150).

Em resumo, tudo o que se propõe a gerenciar de forma estatal a economia, é considerado pela Escola de Friburgo como parte dessa “invariante” e, por conseguinte, oposto às pretensões do liberalismo contemporâneo – a suposta “invariante” é considerada “antiliberal”. Conforme a perspectiva ordoliberal, o que constitui o aspecto mais decisivo da experiência nazista é que:

[...] o nazismo, em primeiro lugar, pertencia a uma invariante econômica indiferente e como que impermeável à oposição socialismo/capitalismo e à organização constitucional dos Estados; em

²⁶⁶ Mais do que discutir as teses de Hayek, pretendemos, com essas breves referências ao livro **O caminho da servidão**, tentar ilustrar a abrangência da “estratégia”, que aparece no ordoliberalismo, de vincular o nazismo às quatro experiências mencionadas. Nessa perspectiva, talvez seja salutar a leitura dos seguintes capítulos da obra de Hayek: “As raízes socialistas do nazismo” e “Os totalitários entre nós” (HAYEK, 1977, p. 157-188). Contudo, não é demais lembrar a vinculação de Hayek à Escola Austríaca de Economia. Ou ainda que o teórico neoliberal tenha relações estreitas com a Escola de Chicago, tendo lá lecionado no período entre a década de 1950 e o início dos anos de 1960.

segundo lugar, eles acreditavam poder estabelecer que esse nacional-socialismo era uma invariante absolutamente ligada, como causa e efeito ao mesmo tempo, ao crescimento infinito de um poder de Estado; em terceiro lugar, que essa invariante ligada ao crescimento do Estado tinha por efeito maior, primeiro e visível, uma destruição da rede, do tecido da comunidade social, destruição que pede precisamente, por uma espécie de reação em cadeia, de reação iterativa, um protecionismo, uma economia dirigida e um crescimento do poder de Estado (FOUCAULT, 2008b, p. 156).

Há que levar em consideração que as atenções de Foucault estão voltadas, nessa investigação dos preceitos da Escola de Friburgo, para o que ele concebe como as consequências que o ordoliberalismo extrai de sua própria análise. Por acreditar que o Estado seja portador de defeitos intrínsecos – defeitos que ele não localiza, cabe destacar, no mercado –, o neoliberalismo alemão infere que a economia de mercado seja mais que um princípio de limitação do Estado, tal qual defendia o liberalismo moderno. Ela seria, então, um princípio de regulação interna do Estado, que deveria agir de ponta a ponta, de cima a baixo, inspecionando e agindo sobre toda a sua espessura, sobre todas as suas ações. Em resumo, nesse ponto, o que propõe a Escola de Friburgo é que, ao invés de o mercado ficar sob a vigilância do Estado, é este último que deve estar constantemente sob a vigilância do mercado²⁶⁷. De modo geral, as análises ordoliberais teriam subsidiado a tese de que a economia de mercado deve fundar e controlar o Estado. Prova disso, ganha centralidade na sua investigação teórica (como também nas análises propostas pela Escola de Chicago) saber em que medida uma economia de mercado pode servir de princípio, de forma e de modelo para o Estado (FOUCAULT, 2008b, p. 159).

Para os neoliberais, o essencial do mercado não está na troca, mas na concorrência. Diferentemente do que pensam os liberais do século XVIII e XIX, a concorrência, como forma organizadora do mercado,

²⁶⁷ Foucault detalha: “Em outras palavras, em vez de aceitar uma liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida de certo modo pela vigilância estatal – o que era, de certo modo, a fórmula inicial do liberalismo: estabeleçamos um espaço de liberdade econômica, circunscrevamo-lo e deixemo-lo ser circunscrito por um Estado que o vigiará –, pois bem dizem os ordoliberais, é preciso inverter inteiramente a fórmula e adotar a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado, desde o início de sua existência até a última forma das suas intervenções.” (FOUCAULT, 2008b, p. 158-159).

não deve ser extraída do *laissez-faire*. No século XX, são frequentes as críticas de que o *laissez-faire* não passaria de uma “ingenuidade naturalista”. Dessa forma, para os ordoliberais, o mercado não deve ser visto como “algo que se produz espontaneamente e que o Estado deveria respeitar, na medida em que é um dado natural. Diversamente, eles definem a concorrência como um “princípio de formalização”²⁶⁸. Isso quer indicar que a concorrência, na medida em que respeita a uma lógica econômica, produz seus efeitos levando em consideração determinadas condições criteriosas e artificialmente preparadas. A propósito dessa ideia neoliberal, explica Foucault: “A concorrência é portanto um objetivo histórico da arte governamental, não é um dado natural a respeitar.” Como vemos, a arte de governar delineada no ordoliberalismo indica que é necessário governar para o mercado, ao invés de se governar por causa dele. Nessa perspectiva, a economia de mercado figura como o indexador que deve estabelecer a regra que define as ações governamentais (FOUCAULT, 2008b, p. 164-165).

O problema do neoliberalismo é [...] saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado. Não se trata portanto de liberar um espaço vazio, mas de relacionar, de referir, de projetar numa arte geral de governar os princípios formais de uma economia de mercado.²⁶⁹

Ainda sobre a distinção entre liberalismo e neoliberalismo, enfatizamos, também, as seguintes temáticas exploradas por Foucault. Em vez de orientar suas práticas tomando por referência o *laissez-faire*, o neoliberalismo se apropria da lógica da vigilância, o que permite o estabelecimento de uma intervenção governamental permanente²⁷⁰. No

²⁶⁸ Dirá Foucault: “A concorrência é um princípio de formalização. A concorrência possui uma lógica interna, tem sua estrutura própria. Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada. É, de certo modo, um jogo formal entre desigualdades. Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos.” (FOUCAULT, 2008b, p. 163).

²⁶⁹ Vejamos como Foucault define, de maneira sucinta, o que o neoliberalismo não é: “O neoliberalismo não é Adam Smith; o neoliberalismo não é a sociedade mercantil; o neoliberalismo não é o Gulag na escala insidiosa do capitalismo.” (FOUCAULT, 2008b, p. 181).

²⁷⁰ Foucault explica: “O liberalismo positivo é, portanto, um liberalismo intervencionista. É um liberalismo de que Röpke, na *Gesellschaftskrisis*, que publicará, aliás, pouco tempo depois do colóquio Lippmann, diz, ‘A liberdade de mercado necessita de uma política ativa e extremamente vigilante.’ E vocês encontram em todos os textos dos neoliberais essa mesma tese de que o governo num regime liberal é um governo ativo, é um governo vigilante, é um governo intervencionista, e com fórmulas que nem o liberalismo clássico do século XIX nem o

ordoliberalismo, a intervenção governamental, estabelecida por meio das práticas de vigilância, seria peça-chave na garantia da liberdade de mercado. Quanto à abrangência da intervenção, creem os neoliberais que ela poderia impedir, por exemplo, a criação de monopólios. É o que destaca o pensador francês, a propósito dessa convicção neoliberal, quando sugere que o ordoliberalismo procura “estabelecer uma moldura institucional que terá a função de impedir que pessoas, tanto poderes individuais, quanto poderes públicos, intervenham para criar monopólio.” Aliás, o governo neoliberal visaria agir (sendo constantemente vigilante e ativo) de duas maneiras: por ações reguladoras e por ações ordenadoras. O objetivo precípua da regulação seria o de intervir nos processos econômicos de maneira a viabilizar a estabilidade de preços, entendida não como forma de fixidez, mas como controle da inflação. As ações ordenadoras têm por função intervir nas condições do mercado (este último, aqui, é definido como um regulador econômico e social, não como um ente natural). Nesse caso, as intervenções governamentais, ao se ocuparem das condições de existência do mercado, acabam por agir diretamente sobre a população. Em face do exposto, o teórico francês acrescenta:

[...] afinal, tanto a intervenção governamental deve ser discreta no nível dos processos econômicos propriamente ditos, como, ao contrário, deve ser maciça quando se trata desse conjunto de dados técnicos, científicos, jurídicos, demográficos, digamos, *grosso modo*, sociais, que vão se tornar agora cada vez mais o objeto da intervenção governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 189-194).

Há mais um aspecto destacado por Foucault em relação aos preceitos ordoliberais. Trata-se da sua “política social”. Bem sabemos o quanto os neoliberais se opõem à política social promovida pelo Estado de bem-estar²⁷¹. Creem os ordoliberais (ilustramos) que uma política

anarcocapitalismo americano poderiam aceitar. Eucken, por exemplo, diz: ‘O Estado é responsável pelo resultado da atividade econômica.’ Franz Böhm diz: ‘O Estado deve dominar o devir econômico.’” (FOUCAULT, 2008b, p. 184).

²⁷¹ Sobre a ideia de política social, explica o teórico francês: “Uma política social é, em linhas gerais, uma política que se estabelece como objetivo uma relação de repartição do acesso de cada um aos bens de consumo.” E mais: “Essa política social, numa economia de bem-estar, é concebida de que modo? Primeiro como contrapeso a processos econômicos selvagens que se admite que, por si mesmos, vão induzir efeitos de desigualdade e, de modo geral, efeitos destruidores na sociedade. Segundo, [o principal instrumento da política social]: uma

social que objetivasse a repartição e a igualdade seria claramente antieconômica. Diferentemente disso, para eles, a política social deveria deixar a desigualdade agir. De modo geral, essa posição revela que os neoliberais restringem significativamente (para não dizer drasticamente) as possibilidades de transferências de renda na sociedade. Segundo os partícipes da Escola de Friburgo, a questão da política social se resumia, pois, à garantia de um mínimo vital para aqueles que, por diferentes motivos, não poderiam assegurar suas próprias existências. Não se trata, portanto, da manutenção de um poder aquisitivo para todos os que vivem em estado de penúria, tampouco da criação de condições para uma efetiva mobilidade econômica e social.

A “política social” dos ordoliberais não se constitui numa forma de socialização do consumo e da renda, mas, sobretudo, como uma prática de “privatização”. Seu instrumento seria, assim, não a transferência de renda, mas a “individualização” da política social: pois não significa procurar garantir às pessoas (à sociedade de modo geral) uma cobertura social ante os riscos, mas, diversamente, conceder a cada indivíduo uma espécie de espaço econômico dentro do qual cada um poderia e deveria assumir e enfrentar os seus próprios riscos. A conclusão a que chega Foucault é que, para os ordoliberais, só pode haver uma única modalidade de política social (tida por eles como verdadeira e fundamental) que é o crescimento econômico²⁷².

Como mencionamos, as intervenções governamentais do neoliberalismo não visam incidir sobre os efeitos do mercado (nem mesmo corrigir os seus defeitos mais nocivos que recaem sobre a população). Diversamente, a tecnologia de governo neoliberal procura intervir sobre a sociedade, por toda a sua espessura, de modo que os mecanismos de concorrência exerçam nela um papel regulador. Assim sendo, o governo neoliberal objetiva, pois, a “constituição de um regulador de mercado geral da sociedade.” Atentemos para a explicação de Foucault sobre a vinculação entre o modo de governar (neoliberal) e

socialização de certos elementos de consumo: [...] uma transferência de elementos de renda [do] tipo subvenções [...] à família. Enfim, terceiro, [...] quanto maior o crescimento, mais a política social, de certo modo em recompensa e em compensação, deve ser ativa, intensa [e] generosa.” (FOUCAULT, 2008b, p. 194-195).

²⁷² Salientamos que Foucault põe em xeque o fato de que estas ações neoliberais sejam, efetivamente, políticas sociais. Trata-se, conforme o autor, de um programa drástico que não pôde ser aplicado, na Alemanha, da forma como foi concebido. Quanto à lógica ordoliberal de crescimento econômico, o pensador francês assevera: “O crescimento econômico é que, por si só, deveria permitir que todos os indivíduos alcançassem um nível de renda que lhes possibilitasse os seguros individuais, o acesso à propriedade privada, a capitalização individual ou familiar, com as quais poderiam absorver os riscos.” (FOUCAULT, 2008b, p. 197-198).

a sociedade:

Vai se tratar portanto, não de um governo econômico, como aquele com que sonhavam os fisiocratas, isto é, o governo tem apenas de reconhecer e observar as leis econômicas; não é um governo econômico, é um governo de sociedade. [...] Em todo caso, é um governo de sociedade, é uma política de sociedade o que os neoliberais querem fazer. [Nesse projeto, a sociedade é] o alvo e o objetivo da prática governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 199-200).

Ao fazer da sociedade o objeto de intervenção governamental, o neoliberalismo introduziu a regulação de mercado como princípio regulador da sociedade (“sociedade mercantil”). Na sociedade, o elemento regulador é constituído pelos mecanismos de concorrência e não (ou nem tanto) da troca. Em face do exposto, é possível inferir que o *homo oeconomicus* que emerge desse processo não é o “homem da troca” (ou o “homem eminentemente consumidor”), mas o “homem-empresa” ligado, sobretudo, à ideia de produção. Em torno dessa temática neoliberal, vai se formar um programa de racionalização econômica que tomará a forma de uma “*vitalpolitik*”, ou seja, de uma “política da vida”²⁷³.

Na articulação entre a “política da vida” e o modelo “homem-empresa”, a tecnologia neoliberal procurará fomentar e multiplicar a forma empresa no interior do corpo social. Esclarecemos que não se trata, nessa prática neoliberal, de moldar os indivíduos com base nos modelos das grandes empresas estatais, nacionais privadas ou multinacionais. De forma distinta, o que pretendem os neoliberais é fazer do mercado, da concorrência e, em decorrência, da empresa o poder enformador da sociedade.

A meta neoliberal seria, então, a multiplicação da “forma empresa” no interior do espaço social. Procurando inventariar as

²⁷³ Vejamos o que indica Foucault na última nota de rodapé da aula de 14 de fevereiro de 1979: “Rüstow define assim a *Vitalpolitik*: ‘[...] uma política da vida, que não seja orientada essencialmente, como a política social tradicional, para o aumento dos salários e para a redução da jornada de trabalho, mas tome consciência da verdadeira situação vital global do trabalhador, sua situação real, concreta, da manhã à noite e da noite à manhã’, a higiene material e moral, o sentimento de propriedade, o sentimento de integração social, etc., sendo a seus olhos tão importantes quanto o salário e a jornada de trabalho.” (FOUCAULT, 2008b, p. 218).

estratégias desse modelo de racionalização governamental, Foucault expõe as consequências que dela poderiam derivar: 1) trata-se, com essa arte de governar, de obter uma sociedade indexada na multiplicidade e na diferenciação próprias do modo empresa, e não na forma de relações (uniformes) de mercadoria; 2) essa prática de governo intensifica a relação entre a instituição jurídica e a forma empresa. Explicando melhor: a multiplicação da forma empresa amplia os atritos entre as “unidades-empresa”, daí a necessidade de aumentar a ação da arbitragem jurídica. Produz-se, então, a sua articulação: “Sociedade empresarial e sociedade judiciária, sociedade indexada à empresa e sociedade enquadrada por uma multiplicidade de instituições judiciárias são as duas faces de um mesmo fenômeno.” Aliás, a correlação entre as esferas econômica e jurídica, tal qual os ordoliberais a definem, não revela a subserviência da segunda à primeira. Na verdade, o âmbito jurídico exerce o papel de enformador do campo econômico. Mas o que esse dado revela? Com base em Foucault, podemos dizer que isso mostra a simbiose entre a economia e o ordenamento jurídico no interior jogo econômico: a) a economia figura como um “jogo”; b) a instituição jurídica que emoldura a economia deve ser situada como regra desse mesmo jogo²⁷⁴.

O ordoliberalismo absorve os princípios do Estado de direito introduzindo-os na ordem econômica, como possibilidade de dirimir os conflitos num modelo de sociedade regulada de acordo com as leis da economia concorrencial de mercado. Há que esclarecer, no entanto, que com o apelo aos preceitos do Estado de direito os neoliberais não visam anular os efeitos antissociais da concorrência, mas suprimir os mecanismos anticoncorrenciais suscitados e/ou presentes na sociedade²⁷⁵.

²⁷⁴ É interessante a ponderação de Foucault em relação ao que considera como um equívoco dos críticos da sociedade mercantil uniformizadora, como também dos propósitos das políticas governamentais hodiernas: “Simplesmente, enganam-se os críticos que imaginam, quando denunciam uma sociedade, digamos, ‘sombartiana’ entre aspas, quero dizer, essa sociedade uniformizadora, de massa, de consumo, de espetáculo, etc., eles se enganam quando creem que estão criticando o que é o objetivo atual da política governamental. Eles criticam outra coisa. Eles criticam uma coisa que sem dúvida esteve no horizonte implícito ou explícito, querido ou não, das artes de governar dos anos [20 ao 60]. Mas nos superamos essa etapa. Não estamos mais aí. A arte de governar programada por volta dos anos 1930 pelos ordoliberais e que agora se tornou a programação da maioria dos governos dos países capitalistas, pois bem, essa programação não visa em absoluto a constituição desse tipo de sociedade.” (FOUCAULT, 2008b, p. 204, 225, 238).

²⁷⁵ Isso se coaduna às orientações do neoliberalismo alemão: a) formalização da sociedade com base no modelo da “empresa”; b) efetivação das regras de direito na sociedade regulada com base (e em função) da economia concorrencial de mercado (FOUCAULT, 2008b, p. 221-222).

Foucault evidencia o papel decisivo que ganha o ordenamento jurídico no modelo de sociedade empresarial (habitada por “homens-empresa” concorrentes entre si), conforme definido pelos ordoliberais. Do lado da economia, teremos a “espontaneidade espontânea”, já no campo social, observar-se-ia uma regulação efetivada por meio do intervencionismo judiciário. Como detalha o pensador francês:

Concretamente, nessa sociedade liberal em que o verdadeiro sujeito econômico não é o homem da troca, não é o consumidor ou o produtor, mas a empresa, nesse regime econômico e social em que a empresa não é simplesmente uma instituição, mas certa maneira de se comportar no campo econômico – na forma da concorrência em função de planos e projetos, com objetivos, com táticas, etc. –, pois bem, vocês vêem que, nessa sociedade empresarial, quanto mais a lei dá aos indivíduos a possibilidade de se comportar como querem na forma da livre empresa, mais se desenvolvem na sociedade essas formas múltiplas e dinâmicas características da unidade “empresa”, mais, ao mesmo tempo, as superfícies de atrito entre essas diferentes unidades são numerosas e grandes, mais as ocasiões de conflito, mais as ocasiões de litígio se multiplicam²⁷⁶.

Em síntese, o programa proposto pela Escola de Friburgo projeta uma economia de mercado concorrencial vinculada a um intervencionismo de tipo social. Esse intervencionismo, aliás, “implica uma renovação institucional em torno da revalorização da unidade “empresa” como agente econômico fundamental.” Por fim, cabe enfatizar que a suposta política social dos ordoliberais, a ser implantada na sociedade, revela um modo bastante peculiar de conceber (e de procurar gerir) os conjuntos populacionais. Com base na ideia de “população assistida” a política social do neoliberalismo não visa efetuar qualquer alteração no jogo econômico (ou mudanças em suas regras), na medida em que enseja deixar a sociedade se desenvolver

²⁷⁶ Quanto a esse duplo movimento de regulação econômica e a intervenção social, o pensador explica: “Enquanto a regulação econômica se dá espontaneamente, pelas propriedades formais da concorrência, a regulação social por sua vez – a regulação social dos conflitos, das irregularidades de comportamento, dos danos provocados por uns aos outros, etc. –, tudo isso vai exigir um intervencionismo, um intervencionismo judiciário, que deverá ser praticado como arbitragem no âmbito das regras do jogo.” (FOUCAULT, 2008b, p. 240-241).

como sociedade empresarial. Como ação (“paliativa”) instaura mecanismos de intervenção que visam assistir os indivíduos e os grupos necessitados, mas num curto espaço de tempo. Essas ações só devem ser executadas em momentos precisos, e não devem ir além deles. Com isso, procura-se, então, reduzir os efeitos da pobreza a um nível considerado como suportável, tolerável, ao ponto de não comprometer o padrão homeostático da sociedade. Não se trata, portanto, de promover ações que objetivem a redistribuição de renda procurando, com isso, minar a desigualdade social e econômica e, assim, mudar as condições de vida dos estratos mais pobres da sociedade (FOUCAULT, 2008b, p. 242, 285). Passemos, agora, às considerações sobre as práticas de governo do neoliberalismo norte-americano.

Primeiramente, o neoliberalismo norte-americano teve como ponto de partida a crítica que a Escola de Chicago empreende, a partir de 1933 e 1934, ao *New Deal* e à política de tipo keynesiana, desenvolvidos por Franklin D. Roosevelt (1882-1945) nos Estados Unidos²⁷⁷. Segundo, a sua contraposição ao Plano Beveridge e todos os projetos de intervencionismo econômico e social elaborados durante a Segunda Grande Guerra. Por fim, a sua recusa dos programas sobre a pobreza, a educação e a segregação que se desenvolveram nos Estados Unidos entre as administrações de Harry S. Truman (1884-1972) – presidente de 1945 a 1953 – e Lyndon B. Johnson (1908-1953) – presidente de 1963 a 1969.

As concepções políticas que conferem uma maior gama de atribuições ao Estado ante os problemas econômicos e sociais constituem-se nos alvos centrais do pensamento neoliberal norte-americano. Os teóricos da Escola de Chicago figuram como adversários das convicções teóricas de tipo keynesiano e das ações estatais ligadas ao modelo de Estado de bem-estar social. Com base nessas inferências temos, inicialmente, a impressão de que nada distingue as críticas da Escola de Chicago em relação àquelas propostas no programa ordoliberal. No entanto, o radicalismo das posições neoliberais norte-americanas expressa diferenças importantes em relação ao modelo liberal alemão.

Em 1979, Foucault dirá que o neoliberalismo norte-americano se constitui numa maneira de ser e de pensar. Defensor da ideia de Estado mínimo, ele é, sobretudo, um tipo de relação entre governantes e governados e não (ou nem tanto) uma técnica dos governantes para

²⁷⁷ Roosevelt foi presidente dos Estados Unidos da América durante quatro mandatos (de 1933 até 1945) e morreu durante o último.

dirigir os governados. De acordo com o que teriam proposto os seus ideólogos, o neoliberalismo seria mais que uma alternativa política, na medida em que se apresentaria como “uma espécie de reivindicação global, multiforme, ambígua, com ancoragem à direita e à esquerda. É também uma espécie de foco utópico sempre reativado.” Assim sendo, a crença de que (1) a teoria do capital humano e o (2) programa de análise da criminalidade e da delinquência sejam, de certo modo, a panaceia a importantes dilemas sociais, é reveladora da convicção do neoliberalismo norte-americano na abrangência e eficácia da aplicação da análise econômica como forma de inteligibilidade e resolução de problemas não econômicos (FOUCAULT, 2008b, p. 301-302).

Ao suporem que a temática do trabalho permaneceu inexplorada na Economia Política Clássica (e que pouco fora produzido sobre a questão, por autores posteriores como Keynes), os neoliberais norte-americanos procuram reintroduzir a categoria trabalho no campo da análise econômica²⁷⁸. Grosso modo, dizem os neoliberais que a análise econômica deve se constituir no estudo da natureza e das consequências das “opções substituíveis”. No lugar do estudo dos mecanismos de produção, troca e consumo, eles se atêm à análise da “maneira como são alocados recursos raros para fins que são concorrentes, isto é, para fins que são alternativos, que não podem se superpor uns aos outros.” Assim sendo: “a análise econômica deve ter como ponto de partida e por quadro geral de referência o estudo da maneira como os indivíduos fazem a alocação desses recursos raros para fins que são fins alternativos.” Depreende-se disso que, para o neoliberalismo da Escola de Chicago, a análise econômica tem por tarefa investigar o comportamento humano e a racionalidade própria a esse comportamento. É justamente aí que se insere a problemática neoliberal do trabalho²⁷⁹.

²⁷⁸ Explica Foucault: “De fato, os neoliberais americanos dizem o seguinte: é estranho, a economia política clássica sempre indicou, e indicou solenemente, que a produção de bens dependia de três fatores: a terra, o capital e o trabalho. Ora, dizem eles, o trabalho sempre permaneceu inexplorado. [...] pois o que é o trabalho para Keynes: É um fator de produção, um fator produtor, mas que é em si passivo e não encontra emprego, não encontra atividade, atualidade, a não ser graças a certa taxa de investimento, contanto que esta seja evidentemente bem elevada.” O pensador francês destaca ainda que os autores neoliberais praticamente ignoram as análises de Karl Marx sobre o trabalho (FOUCAULT, 2008b, p. 302-305).

²⁷⁹ Vejamos o que diz Foucault: “A economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos. [...] O problema fundamental, essencial, em todo caso primeiro, que se colocará a partir do momento em que se pretenderá fazer a análise do trabalho em termos econômicos será saber como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe. Ou seja, será necessário, para introduzir o trabalho no campo da análise econômica, situar-se do ponto de vista de quem

De certo modo, no neoliberalismo o trabalhador é definido como um sujeito econômico ativo, e não como um objeto da oferta e da procura. Desse ponto de vista, pensar o trabalho com base na perspectiva do trabalhador significa, sobretudo, trazer à tona a análise das aptidões, das competências, da renda e do salário dos que trabalham, o que revela (cremos) uma visão demasiado estreita do trabalho, das relações de trabalho e de suas implicações. Na perspectiva neoliberal, o trabalhador é visto como uma espécie de “máquina”, na medida em que a sua função precípua é a produção de fluxos de renda. Como explica Foucault:

[...] a máquina constituída pela competência do trabalhador, a máquina constituída, digamos, por competência e trabalhador individualmente ligados vai, ao longo de um período de tempo, ser remunerada por uma série de salários que, para tomar o caso mais simples, vão começar sendo salários relativamente baixos no momento em que a máquina começa a ser utilizada, depois vão aumentar, depois vão diminuir com a obsolescência da própria máquina ou o envelhecimento do trabalhador na medida em que ele é uma máquina (FOUCAULT, 2008b, p. 309).

O neoliberalismo substitui a concepção de força de trabalho pela noção de capital-competência. Nessa lógica, o trabalhador passa a ser visto, sobretudo, como uma “unidade-empresa”. Isso é revelador, por exemplo, de que a racionalização que incide sobre a sociedade e, assim, sobre as pessoas que a constituem como tal é a mesma da economia. Trata-se na nova racionalidade liberal de fomentar e gerir as “unidades-empresa” no seio da sociedade²⁸⁰.

trabalha; será preciso estudar o trabalho como conduta econômica, como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha.” (FOUCAULT, 2008b, p. 306-307).

²⁸⁰ É pertinente dizer que essas teses cunhadas, sobretudo, no neoliberalismo econômico reverberam no pensamento político norte-americano. De passagem, vale mencionar a convicção de Robert Nozick (1938-2002) de que o Estado adequado aos nossos tempos é o Estado mínimo. Para ele, não cabe ao Estado, por exemplo, corrigir as desigualdades sociais. No prefácio de *Anarquia, estado e utopia*, dirá: “As principais conclusões que retiramos acerca do estado são as de que um estado mínimo, limitado às funções estritas de protecção contra a violência, roubo, fraude, execução de contratos, e por aí em diante, justifica-se; que qualquer estado mais abrangente violará o direito que as pessoas têm de não serem forçadas a fazer certas coisas e não se justifica; e que o estado mínimo, além de correcto, é inspirador. Duas implicações dignas de nota são a de que o estado não pode usar os seus instrumentos

Isso indica (destacamos) a reativação da ideia moderna de *homo oeconomicus*, mas num registro distinto. O *homo oeconomicus* do neoliberalismo não é o parceiro da troca, mas o “empresário de si mesmo, sendo ele próprio o seu capital, sendo para si mesmo o seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda”. Cabe ilustrar: a ideia de consumo passa ser definida por meio da relação que o “homem microempresa” estabelece consigo mesmo e com a “realidade circundante”. Creem os neoliberais que, na medida em que o *homo oeconomicus* consome, ele gere e produz a si mesmo sendo, portanto, o produtor de sua própria satisfação. Aliás, enfatiza Foucault: “E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação.” (FOUCAULT, 2008b, p. 310-311).

A emergência do novo *homo oeconomicus* está intimamente ligada à elaboração, proposta pela Escola de Chicago, da teoria do capital humano. Segundo os neoliberais, o capital humano é composto de elementos que são inatos e também adquiridos. Em relação aos inatos, há aqueles que são hereditários e os simplesmente inatos. No que tange as suas implicações, cabe salientar que a discussão em torno das pesquisas sobre a herança genética vem ganhando espaço no debate promovido por diferentes áreas do conhecimento e setores da sociedade²⁸¹. Para Foucault: “um dos interesses atuais da aplicação da genética às populações humanas é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e o tipo de risco que os indivíduos correm ao longo de sua existência.” Trata-se da emergência de um saber que permite classificar e hierarquizar os membros da população e, com isso, exercer de maneira insidiosa o controle do corpo populacional por meio de uma gestão científica, mas também política e econômica da vida. Para os neoliberais, há que identificar e (quando possível) investir no melhor “equipamento genético” visando produzir indivíduos com menos riscos. Sobre a proposição norte-americana, Foucault explica: “É portanto em

coercitivos com o objectivo de obrigar alguns cidadãos a ajudar outros, ou de proibir determinadas actividades às pessoas para o *próprio* bem ou protecção delas.” No capítulo “Justiça distributiva”, afirma o teórico que cada indivíduo é uma espécie de empresa em miniatura que age num mercado competitivo e aberto: “As pessoas cooperam a fazer coisas mas trabalham separadamente; cada pessoa é uma empresa em miniatura. Os produtos de cada pessoa são facilmente identificáveis e as trocas são feitas em mercados abertos com preços definidos competitivamente, determinadas restrições informativas, e por aí em diante.” (NOZICK, 2009, p. 21; 232).

²⁸¹ A ideia de capital humano, como uso do conhecimento genético (utilizado com base no dado inato e hereditário), ganha sentido como questão epistemológica, mas também como temática política, econômica e social.

termos de constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoria do capital humano que se coloca o problema político da utilização genética.” (FOUCAULT, 2008b, p. 313-314).

Mas, na discussão do capital humano, Foucault dedica-se, sobretudo, a investigar os elementos considerados “adquiridos”. O motivo é fácil de perceber. Ele acredita que esses recebam maior atenção dos neoliberais, haja vista o expressivo otimismo que por eles foi depositado nos resultados do investimento em formação humana (investimento na formação das “competências-máquina”). Por exemplo, os investimentos em educação realizados pelo indivíduo durante a sua vida bem exemplificam a possibilidade de aquisição de capital que, em tese, deveria diferenciar/qualificar/agregar competências, gerando no “homem-empresa” o diferencial qualitativo que o permite estar mais bem preparado para as concorrências do mercado. Cabe esclarecer que o investimento em educação, tal qual os neoliberais o concebem, extrapola a opção pela escolha por estudar nas mais conceituadas instituições de ensino. Vale ilustrar: creem os teóricos da Escola de Chicago que o tempo que os pais dedicam à criação dos filhos, o afeto por eles consagrado às crianças, devam poder ser vistos como investimentos capazes de compor o capital humano. Outro exemplo do que eles entendem como ponto de investimento na formação de um capital humano é o dos “gastos” individuais em saúde, como também o das medidas de proteção da saúde e higiene coletivas²⁸². Ademais, a teoria do capital humano deveria servir como referência às opções de deslocamento dos sujeitos no espaço social: ou seja, a relação “custo-benefício” deveria nortear os deslocamentos de grupos de indivíduos no interior de um território, na medida em que permitiria mensurar/calcular a relação entre o custo material e o psicológico da migração. Em suma, o cálculo de investimento do capital humano pode ser assim definido:

Obter uma melhoria da posição, da remuneração, etc., isto é, é um investimento. A migração é um investimento, o migrante é um investidor. Ele é empresário de si mesmo, que faz um certo número

²⁸² Sobre o investimento na educação infantil, acrescenta Foucault: “Ou seja, vai se chegar assim a toda uma análise ambiental, como dizem os americanos, da vida da criança, que vai poder ser calculada e, até certo ponto, qualificada, em todo caso, que vai poder ser medida em termos de possibilidades de investimento em capital humano.” Já sobre o investimento em saúde, ele explica: “Poder-se-ia fazer igualmente a análise dos cuidados médicos e, de modo geral, de todas as atividades relativas à saúde dos indivíduos, que aparecem assim como elementos a partir dos quais o capital humano poderá primeiro ser melhorado, segundo ser conservado e utilizado pelo maior tempo possível.” (FOUCAULT, 2008b, p. 316).

de despesas de investimento para obter certa melhoria (FOUCAULT, 2008b, p. 317).

A teoria do capital humano compõe um regime de verdade próprio da governamentalidade neoliberal. Ela vai interpretar o variegado campo de inovações e competências (tecnológicas, culturais, educacionais...) como a renda de um capital (humano), isso é, como resultado de um amplo conjunto de investimentos feitos no nível do próprio homem. Salienta Foucault que a lógica do capital humano foi incorporada por diversas gestões governamentais no século XX. Tendência verificada nos “países em desenvolvimento”, que passaram a ver na concepção de capital humano uma possibilidade viável para repensar as suas economias: “a não-decolagem da economia do terceiro mundo [...] está sendo repensada agora, não tanto em termos de bloqueio dos mecanismos econômicos, mas em termos de insuficiência de investimento do capital humano.” (FOUCAULT, 2008b, p. 319).

A grande novidade que o neoliberalismo norte-americano almeja oferecer é a aplicação da grade econômica aos fenômenos sociais. Dito de outro modo, a Escola de Chicago procura utilizar a economia de mercado e, assim, as análises próprias do campo econômico, na decifração de relações não mercantis. Com isso, acredita municiar as sociedades e os seus governantes de instrumentos que possibilitem melhor resolver os seus problemas. Na visão de Foucault, equivocam-se os neoliberais ao defenderem a generalização da forma empresa no interior do corpo social. Destacamos que, no que tange à generalização do modelo empresa, há diferenças expressivas entre as posições da Escola de Chicago e do ordoliberalismo.

Os ordoliberais generalizam a noção de *vitalpolitik*, utilizando o modelo da oferta e da procura (modelo investimento-custo-lucro), fazendo dele o paradigma das relações sociais. Trata-se de erigir um modelo que sirva de padrão de referência (“caminho a ser seguido”) e, por isso, que seja reproduzido pelos indivíduos nas diversas relações que estabelecem no meio social. Além disso, a universalização do paradigma da empresa deve servir também de suporte na constituição dos valores morais e culturais. Como vemos, para a Escola de Friburgo a consolidação da forma empresa visa estabelecer, por um lado, uma política de economização de todo o campo social; por outro, essa política enseja ganhar a forma de uma *vitalpolitik*, que terá como função precípua compensar o que existe de exclusivamente calculista (mecânico) no jogo da concorrência econômica. Em relação a essa ambiguidade contida nos preceitos da Escola de Friburgo, Foucault

explica:

A sociedade empresarial com que sonham os ordoliberais é portanto uma sociedade para o mercado e uma sociedade contra o mercado, uma sociedade orientada para o mercado e uma sociedade tal que os efeitos de valor, os efeitos de existência provocados pelo mercado sejam compensados com isso (FOUCAULT, 2008b, p. 331-333).

A posição norte-americana sobre essa questão difere do modelo ordoliberal. Para a Escola de Chicago, não deve haver exceções que ponham em xeque a consolidação do modelo da economia de mercado na sociedade, mesmo que se trate de uma pseudopolítica social como aquela que defendem os ordoliberais. Nos termos de Foucault, a generalização (absoluta e ilimitada) do modelo do mercado na sociedade apresenta as seguintes consequências:

a) Ela funciona (para além das trocas monetárias) como princípio de inteligibilidade, ou seja, apresenta-se como ponto de decifração tanto das relações sociais quanto dos comportamentos individuais – análise em termos de economia de mercado dos campos não econômicos. É isso que fazem os neoliberais com a teoria do capital humano quando ampliam o espectro da análise econômica para um conjunto de experiências humanas não econômicas. Cabe ilustrar: o investimento na criação dos filhos ou na opção do casamento. Em síntese: “[temos] nessas análises dos economistas neoliberais, uma tentativa de decifração em termos econômicos de comportamentos sociais tradicionalmente não-econômicos.” (FOUCAULT, 2008b, p. 334-337).

b) Ela permite o surgimento de uma grade econômica que será utilizada para aferir a ação governamental e, com isso, poderá emitir juízos e, quanto conveniente, objetar-se à ação do poder público. Ou seja: “trata-se de ancorar e justificar uma crítica política permanente da ação política e da ação governamental. Trata-se de filtrar toda a ação do poder público em termos de jogo de oferta e procura [...]”. Em suma: “É uma crítica mercantil, o cinismo de uma crítica mercantil oposta à ação do poder público.” Por meio dessa crítica procurou-se, por exemplo, nos Estados Unidos, aferir os programas sociais voltados à saúde, à educação, e aqueles contrários à segregação racial. Nesses casos, a crítica empreendida pelo neoliberalismo norte-americano visava, sobretudo, “não deixar o governo fazer”. Isso, claro, em nome de uma

lei de mercado que permitisse avaliar, passo a passo, cada uma das ações/atividades/iniciativas político-sociais²⁸³.

Conclui o pensador francês que os dois aspectos (as duas consequências) acima apresentados podem ser localizados na análise neoliberal da criminalidade e do funcionamento da justiça penal. Como dissemos, no século XVIII Beccaria e Bentham figuram como pensadores que tratam da questão penal sendo, ao mesmo tempo, teóricos da economia. As resoluções propostas por ambos aos problemas penais almejavam, também, a condição de soluções econômicas. O cálculo utilitarista, em que a lei aparece como a esfera que permite a efetivação da relação de custo-benefício no âmbito da justiça penal e da prática do encarceramento, é a forma mais bem acabada, na modernidade, da vinculação entre as categorias de *homo penalis* e *homo oeconomicus*²⁸⁴.

Mutatis mutandis, os neoliberais retomam o modelo utilitarista de Beccaria e Bentham. Mas, diferentemente dos modernos, ficam centrados (exclusivamente) na análise econômica, no *homo oeconomicus*. Nesse sentido, dirão os neoliberais norte-americanos: “É preciso portanto manter o problema do *homo oeconomicus*, sem ter em vista traduzir imediatamente essa problemática nos termos e nas formas de uma estrutura jurídica.” Com relação à ideia de crime, os neoliberais procuram pôr em relevo o que consideram como o ponto de vista daquele que comete o crime²⁸⁵. É notória a semelhança no tratamento dado pelos neoliberais à questão do crime, em relação à do trabalho, como também à da teorização do capital humano. Lá e cá, procura-se captar o que os neoliberais norte-americanos definem como o ponto de vista dos sujeitos (criminosos, trabalhadores, crianças...). Capturar essa perspectiva é condição para torná-los governamentalizáveis, alvos da ingerência do poder. Mas para que essa forma de assujeitamento da vida humana ocorra com sucesso, é preciso que as pessoas sejam

²⁸³ O pensador francês sintetiza: “O *laissez-faire* se vira assim no sentido oposto, e o mercado já não é um princípio de autolimitação do governo, é um princípio que é virado contra ele. É uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo.” (Cf. FOUCAULT, 2008b, p. 338-339).

²⁸⁴ É o que explica Foucault: “O *homo penalis*, o homem que é penetrável, o homem que se expõe à lei e pode ser punido pela lei, esse *homo penalis* é, no sentido estrito, um *homo oeconomicus*. E é a lei que permite, precisamente, articular o problema da penalidade com o problema da economia.” (FOUCAULT, 2008b, p. 341).

²⁸⁵ Como Foucault esclarece: “A pergunta que se faz é: o que é para ele, isto é, para o sujeito de uma ação, para o sujeito de uma conduta ou de um comportamento, que é o crime? Pois bem, é aquela coisa que faz que ele corra o risco de ser punido.” (FOUCAULT, 2008b, p. 344-345). Conceção que parece não indicar nada além de uma visão legalista do crime.

consubstanciadas no modelo do novo *homo oeconomicus*. O pensador francês enfatiza:

[...] considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico. Quer dizer, simplesmente, que a grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um outro indivíduo é essa. Isso quer dizer também que o indivíduo só vai se tornar governamentalizável, que só se vai poder agir sobre ele na medida em que, e só na medida em que, ele é *homo oeconomicus* (FOUCAULT, 2008b, p. 345).

Ao perscrutar o tema da criminalidade, Foucault procura indicar que o *homo oeconomicus*, tal qual aparece no liberalismo da Escola de Chicago, constitui-se num princípio de regulação (econômica) dos indivíduos. Segundo essa lógica, o sistema penal deve reagir à oferta do crime, isso, claro, à revelia das características morais e antropológicas que podem caracterizar o criminoso²⁸⁶. A punição do criminoso deve, por conseguinte, efetivar-se por meio da lei. Esta última é tida, ao mesmo tempo, como o ato de interdição e a realidade institucional. Nesse caso, o *enforcement of law* deve ser entendido como o conjunto de instrumentos reais que devem ser postos em prática para aplicar a lei. Vejamos o que dirá Foucault dessa prática institucional: “O *enforcement of law* é o conjunto de instrumentos postos em prática para dar a esse ato de interdição, em que consiste a formulação da lei, realidade social, realidade política, etc.” Além disso, o pensador se utiliza do neologismo “enforço da lei” (leia-se: “conjunto de instrumentos de ação sobre o mercado do crime que põe à oferta do crime uma demanda negativa”) na intenção de mostrar que a tentativa de quantificar a punição (de cada um dos crimes) expressa as seguintes orientações: a) a oferta do crime não é totalmente elástica: “Logo a elasticidade, isto é, a modificação da oferta

²⁸⁶ Em relação a essa lógica neoliberal, Foucault esclarece: “O criminoso não é nada mais que absolutamente qualquer um. O criminoso é todo o mundo, quer dizer, ele é tratado como qualquer outra pessoa que investe numa ação, que espera lucrar com ela e aceita o risco de uma perda. O criminoso, desse ponto de vista, não é nada mais que isso e deve continuar sendo nada mais que isso. Nessa medida, vocês percebem que aquilo de que o sistema penal terá de se ocupar já não é essa realidade dupla do crime e do criminoso. É uma conduta, é uma série de condutas que produzem ações, ações essas cujos atores esperam um lucro, que são afetadas por um risco especial, que não é simplesmente o da perda econômica, mas o risco penal ou ainda o risco da perda econômica que é infligida por um sistema penal.” (FOUCAULT, 2008b, p. 346).

em relação aos efeitos da demanda negativa, não é homogênea conforme as diferentes faixas ou os diferentes tipos de ação examinados.” b) o próprio “enforço” tem um custo e uma externalidade negativas, pois traz consigo inconvenientes políticos, sociais etc. A intervenção no mercado do crime implica custos significativos²⁸⁷.

Percebemos que, nesse modelo neoliberal, a sociedade é definida como consumidora de comportamentos, ou melhor, ela figura como produtora de “comportamentos conforme”. Esses, por sua vez, devem satisfazê-la por meio de certo número de investimentos. Nesse sentido, a melhor política penal não tem por meta a extinção do crime. Diversamente dessa possibilidade, ela visa estabelecer um equilíbrio entre a oferta do crime e a sua demanda negativa. Até porque (como vimos na análise dos dispositivos de segurança) o equilíbrio homeostático da sociedade pressupõe a existência de certo nível de perigos. Dessa forma, a aceitação de certa margem de danos sociais, a sensação constante (mas tolerável) do perigo, contribui para a existência de uma sociedade conformada em conviver com a criminalidade. O raciocínio pode ser assim definido: “Uma sociedade vai bem com certa taxa de ilegalidade e iria muito mal se quisesse reduzir indefinidamente essa taxa de ilegalidade.” Aliás, o problema das drogas nas sociedades atuais também é pensado pelos neoliberais como um fenômeno de mercado que deve ser submetido ao crivo da análise econômica. É o que mostra o pensador francês quando diz: “A droga até a década de 1970 mais ou menos, a política do enforço da lei em relação à droga visava essencialmente reduzir a oferta da droga.” As medidas preconizadas pelos neoliberais eram as seguintes: fornecer aos drogados que são dependentes, drogas a baixo preço e, àqueles que ainda não são dependentes – os “iniciantes” –, ofertar drogas a preços altíssimos. Os seus efeitos (comenta Foucault) são bem conhecidos: a) aumento do

²⁸⁷ No aprofundamento do tema é salutar atentarmos para a comparação que Foucault estabelece entre a prática panóptica e estes preceitos neoliberais: “A lei penal, e a mecânica penal com que sonhava Bentham, devia ser tal que, no fim das contas, mesmo que na realidade isso não pudesse acontecer, já não houvesse crime. E a ideia do panóptico, a ideia de uma transparência, a ideia de um olhar que fixa cada um dos indivíduos, a ideia de uma gradação das penas suficientemente sutil para que cada indivíduo em seu cálculo, em seu foro íntimo, em seu cálculo econômico, possa se dizer: não, se cometo esse crime, a pena a que me exponho é pesada demais, por conseguinte não vou cometer esse crime – essa espécie de anulação geral do crime que se tinha em mira era o princípio de racionalidade, o princípio organizador do cálculo penal no espírito reformador do século XVIII. Aqui, ao contrário, [a] política penal tem por princípio regulador uma simples intervenção no mercado do crime e em relação à oferta do crime. É uma intervenção que limitará a oferta do crime, e a limitará tão-somente por uma demanda negativa cujo custo, evidentemente, não deverá superar nunca o custo dessa criminalidade cuja oferta se quer limitar.” (FOUCAULT, 2008b, p. 349-350).

preço unitário da droga; b) beneficiar o monopólio e oligopólio de grandes traficantes e às redes de refino e distribuição de drogas; c) demanda inelástica de toda uma camada de consumidores de drogas. Parte considerável dos viciados continuará a consumir essa “mercadoria” apesar dos altos preços e das dificuldades em adquiri-la (FOUCAULT, 2008b, p. 351-353).

Dois aspectos se sobressaem na posição neoliberal sobre as formas de crime. Primeiro, as contravenções acontecem no ambiente do mercado, pois é nele que o indivíduo realiza a oferta do crime e obtém uma demanda positiva ou negativa. É preciso, então, empreender uma tecnologia ambiental e/ou uma psicologia ambiental na consecução de resultados positivos. Segundo, não se trata de compreender a sociedade como um espaço integralmente disciplinar e normalizador no qual as práticas de exclusão definam as relações institucionais e intersubjetivas. Diversamente, o neoliberalismo cultivou a imagem de uma sociedade caracterizada pela otimização dos sistemas de diferença. Neles, os espaços ficariam livres aos processos oscilatórios, marcados pela tolerância aos indivíduos e às práticas tidas como minoritárias. A ação do poder, aqui, se daria não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as suas regras. Depreende-se disso uma modalidade de intervenção que não deve ser confundida com uma sujeição interna dos indivíduos, pois se trata (como os dispositivos de segurança indicam) de uma intervenção de tipo ambiental (FOUCAULT, 2008b, p. 354-355).

A tentativa dos neoliberais da Escola de Chicago de aplicar a análise econômica aos comportamentos e às condutas humanas apresenta implicações metodológicas que giram em torno da noção de *homo oeconomicus*. Em certa medida, os próprios neoliberais se perguntam pela validade de se aplicar o esquema do *homo oeconomicus* aos atores sociais que não são necessariamente econômicos (na análise do casamento, da educação, da criminalidade...). Mas dirão que a questão da alocação ótima dos recursos emerge como a possibilidade de generalização da análise econômica por meio de um objeto econômico, também considerado generalizável: “o objeto da análise econômica [deve] ser identificado a toda conduta finalizada que implique, *grosso modo*, uma escolha estratégica de meios, de caminhos e de instrumentos”. Trata-se, em síntese, da “identificação do objeto da análise econômica a toda conduta racional.” Contudo, há também aqueles, entre os neoliberais norte-americanos, que sustentam que as leis econômicas e as análises econômicas possam ser aplicadas, sem

dificuldades, as condutas tidas como não racionais²⁸⁸. No limite, o que querem indicar os neoliberais é que toda conduta humana, que responda de maneira sistemática a alterações nas variações do “meio”, deve poder ser objeto de uma análise econômica. Visando melhor explicitar essa lógica neoliberal, o pensador francês afirma:

O *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade. A conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do ambiente²⁸⁹.

Por meio da governamentalidade neoliberal, em suas formas alemã e norte-americana, a biopolítica emerge como dispositivo de gestão econômica nas sociedades ocidentais contemporâneas. Assim como acontece com a governamentalidade liberal, há no século XX a paulatina redução da *anátomo-política*. Concomitantemente, constata-se a profusão das tecnologias de gestão do corpo múltiplo (através dos mecanismos estatísticos, das técnicas de previsão, das práticas de medições no nível populacional), que permitiu o escrutínio dos fenômenos de massa e, com isso, a regulação dos conjuntos sociais pela racionalidade econômica. O regime de verdade neoliberal, que subsidia as práticas biopolíticas contemporâneas, não tem por base o “naturalismo” moderno. Diversamente, a concorrência corresponde a um jogo formal com estrutura própria. A artificialidade construída na racionalidade econômica define uma modalidade de governo que deve ser indexada pela economia de mercado.

A “política social” do ordoliberalismo visa manter o equilíbrio homeostático da sociedade sem alterar substantivamente as condições de desigualdade entre os estratos da população. Afinal, a pretensão da

²⁸⁸ Isto é, poderiam ser aplicadas “a condutas que não têm absolutamente em vista, ou, em todo caso, não têm somente em vista otimizar a alocação dos recursos raros para um fim determinado.” (FOUCAULT, 2008b, p. 366-367).

²⁸⁹ Atentemos para o exemplo dado por Foucault: “No último livro de Castel, *A sociedade psiquiátrica avançada*, há um capítulo sobre as técnicas comportamentais e vocês verão como é, muito exatamente, a aplicação, no interior de uma situação dada – no caso, um hospital, uma clínica psiquiátrica –, de métodos que são ao mesmo tempo métodos experimentais e métodos que implicam uma análise propriamente econômica do comportamento.” (FOUCAULT, 2008b, p. 368-369).

Escola de Friburgo é garantir um mínimo “vital” que auxilie (ou não ofereça obstáculos) o crescimento econômico. A regulação biopolítica ocorre no controle estatístico da população que corresponde aos padrões racionais definidos no meio ambiente econômico. Isso porque, de acordo com a racionalidade econômica, os mecanismos de concorrência são tidos como os reguladores de mercado que devem regular a sociedade – trata-se sempre de uma forma de controle (e assujeitamento) ambiental. Lembremos que, tal qual acontece no dispositivo de segurança e na racionalidade econômica liberal, o cálculo utilitário neoliberal (estatístico) admite o descarte dos casos isolados, das exceções, das singularidades.

O liberalismo da Escola de Chicago leva ao paroxismo a experiência do *homo oeconomicus* já presente no ordoliberalismo. Assim sendo, os critérios econômicos de investimento e, assim, da relação custo-benefício (presente na concepção neoliberal de trabalho, na teoria do capital humano e no tratamento da questão da criminalidade, da justiça penal e das drogas) modelam uma nova visão de homem constituída pelos critérios competitivos do mercado. O correlativo do investimento do capital na formação das “competências-máquina” é o homem-empresa (sujeito empreendedor de si mesmo). Como vemos, por meio do dispositivo econômico a biopolítica procurar forjar comportamentos, ou seja, o *homo oeconomicus* é manejado no regime de verdade neoliberal. Sua aquiescência ao que é definido como “realidade competitiva” e a sua adequação às modulações das variáveis articuladas no “meio” dão provas disso. Nos termos de Foucault, o novo *homo oeconomicus* – o “sujeito da concorrência”, o “homem microempresa”, o “homem empreendedor” – é aquele que, por assumir essa condição, se torna eminentemente governável. Dito de outro modo, a suscetibilidade aos condicionantes ambientais, a correspondência às positivities próprias da condição de “homem-concorrente”, bem como a ingerência que incorpora quando assume o papel (individual e social) de “homem-empresa”, “homem-empendedor” de si mesmo, revelam as práticas de governo a que os “homens econômicos” do neoliberalismo ficam expostos. Vale ressaltar que as formas de regulação ambiental pressupõem a defesa incondicional da liberdade econômica. A lógica neoliberal admite a conformação da regulação à liberdade e vice-versa. No jogo econômico, não há incongruência entre ambas. Vale salientar que as práticas de controle biopolítico (que incidem sobre aqueles que melhor investem em seu capital humano, mas também sobre aqueles que são considerados contraventores) são exercidas sobre as regras do “jogo” (não diretamente sobre os

“jogadores”). Isso porque, na racionalidade econômica, a biopolítica procura exercer uma intervenção no nível ambiental.

Por fim, salientamos que a problematização da governamentalidade em Foucault transcende a discussão das formas de liberalismo moderno e contemporâneo e das respectivas práticas biopolíticas empreendidas por essas artes de governo. É o que analisaremos a seguir na discussão das noções de governo de si e dos outros e da prática da *parresia*, conforme definidas na genealogia da ética.

4 ALÉM DA GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL: O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS E A PRÁTICA DA *PARRESÍA*

O meu amar-te é uma catedral de silêncios eleitos,
E os meus sonhos uma escada sem princípio mas
com fim...

Fernando Pessoa

4.1 GENEALOGIA DA ÉTICA E GOVERNAMENTALIDADE

Cabe esclarecer, inicialmente, que nossa pretensão neste capítulo não é oferecer uma análise detalhada da genealogia da ética. O que objetivamos nas páginas que seguem é, sobretudo, mostrar que as práticas de cuidado de si (e dos outros) e da *parresía*, analisadas nos escritos foucaultianos dos anos de 1980, constituem-se em formas de governamentalidade para além das tecnologias de governo do liberalismo. Salientamos também que não se trata de propor, nesta investigação, uma leitura linear da genealogia da ética que indique, por meio da evolução dos conceitos, a elaboração de um sistema ético com pretensões à universalidade. Embora possam ser verificados pontos de convergência, de proximidade, de identificação e até de continuidade no estudo genealógico das governamentalidades antigas, há que considerar, também, os deslocamentos, os desníveis, as rupturas constitutivos das distintas trajetórias propostas na investigação da experiência ética.

Como indicamos, a análise foucaultiana das formas ocidentais de governamentalidade ultrapassa o campo de abordagem das pesquisas genealógicas da segunda metade da década de 1970. Os livros que dão seguimento ao projeto de escrever uma “história da sexualidade” e os cursos ministrados no *Collège de France*, juntamente com uma gama de artigos e entrevistas, produzidos entre 1980 e 1984, descortinam novas perspectivas de compreensão das práticas de governo. Os deslocamentos promovidos pela genealogia da ética oportunizam a investigação de modelos de governo, no mundo antigo (mas também na modernidade com base na leitura crítica de teses kantianas), articulados ao que Foucault denomina como “cultura de si”²⁹⁰.

²⁹⁰ Fazem parte desse domínio de estudo das formas de governo, os seguintes cursos: “Subjetividade e Verdade” (1980), “A Hermenêutica do Sujeito” (1982), “O Governo de si e dos Outros” (1983) e “A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II” (1984). Como lembra Castro: “Parte desse material foi utilizado para a redação dos volumes II e III de *Histoire de la sexualité*. Esse terceiro grupo de cursos ocupa-se da noção de governo de si mesmo e dos outros durante a antiguidade clássica, helenística e romana até as primeiras formas de poder pastoral com o advento do cristianismo, especialmente, o monasticismo

Bem sabemos que no livro **História da sexualidade 2**, Foucault se ocupa do trabalho ético que diversos indivíduos, na Grécia antiga, realizam sobre si próprios. Constata o teórico que o “domínio” da sexualidade por parte do sujeito (leia-se: o ato de saber conduzir os seus prazeres e/ou desejos) revela o seu cuidado com a própria existência e, diga-se a respeito, isso implica a constituição de uma forma de governo de si sobre si mesmo. Depreende-se disso que o *ethos* sexual do sujeito é, então, uma forma de cultivo da própria existência e uma prática de governo de si sobre si com repercussão nas relações sociais. E mais, saber governar a si mesmo é reunir as condições (e obter o status) para melhor governar os demais, como também para assumir uma posição crítica em relação aos regimes de verdade vigentes.

Já foi assinalado que a crítica genealógica (seus domínios de análise) implica, primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade; segundo, uma ontologia histórica em relação às práticas de poder e, por fim, uma ontologia histórica em relação à ética, pela qual nos constituímos como sujeitos morais. Disso resulta uma problematização da liberdade com base nos seguintes âmbitos da experiência humana: nas relações dos sujeitos com os regimes de verdade, nos exercícios de poder nos quais os indivíduos participam e nas práticas de subjetivação concernentes aos modos de existência²⁹¹. É possível inferir, então, que em Foucault a liberdade humana corresponde às práticas de governo forjadas no amálgama entre saber, poder e ética.

O pensador francês deixa claro que a atitude ética que denota o cultivo de si não deve ser confundida com a observância (resignada ou ativa) dos valores oriundos da tradição religiosa ou dos costumes, tampouco pode ser reduzida à aceitação (também resignada) das leis positivas. Levando isso em consideração, atentemos para os elementos que (emergindo como evento histórico) compõem o exercício da ética como prática de si. Foucault explica:

[A] história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o

cenobítico.” (CASTRO, 2009, p. 189).

²⁹¹ Sobre o tema, atentemos para o esquema explicativo de Gros: “1) o sujeito deve ser interrogado não como essência eterna, mas como aquele que se constrói através das técnicas históricas; 2) o sujeito deve ser interrogado não como estrutura *a priori*, mas como aquele que se transforma no interior de um processo de subjetivação, que é, ao mesmo tempo, um jogo de liberdade; 3) o sujeito não deve ser interrogado apenas como estrutura cognitiva, mas também como substância ética.” (GROS, 2008b, p. 293-302).

desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. Eis aí o que se poderia chamar de uma história da “ética” e da “ascética”, entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la (FOUCAULT, 1990a, p. 29).

As novas modalidades de governo discutidas por Foucault no domínio da genealogia da ética problematizam tanto o cuidado que os sujeitos têm consigo próprios quanto as relações que eles estabelecem com os outros. É o que verificamos na reflexão foucaultiana dos dilemas ético-políticos vivenciados na Grécia clássica e mesmo depois. É prova disso o estudo genealógico das práticas “aletúrgicas” (na forma política, socrática e cínica).

Não é demais lembrar que Foucault evita procurar na experiência antiga a solução para os problemas de nosso tempo. Apesar disso, faz uma “história do presente” trazendo à tona a problematização de questões não oriundas da contemporaneidade. Nesse intento, ao discutir a formação ética e estética de um *éthos* compatível com a prática da liberdade, investe na análise das formas de governo (entendidas como condução da própria conduta e da conduta dos outros, e como modo de exercer a crítica no mundo em que se vive). Partindo disso, procura mostrar que a prática da *parresía* – como governo corajoso de si e posição crítica ante os regimes de verdade – não fica circunscrita à experiência antiga. Assim, a “coragem da verdade” pode ser localizada não somente na Grécia clássica, na cultura helenista ou na sociedade romana, mas também no cristianismo medieval, na crítica kantiana da *Aufklärung* e no movimento revolucionário oitocentista²⁹² – embora não apresente sempre o mesmo sentido ou gere a mesma positividade. Apesar disso, há pontos de convergência, por exemplo, entre a prática da *parresía* antiga e a problematização moderna da coragem da verdade, tal qual aparece na análise kantiana da *Aufklärung*. Salientamos que dessa concepção de *parresía* (como governo de si) resulta uma compreensão da liberdade significativamente diferente do cânon da tradição liberal, o que permite novas variações na definição das práticas de subjetivação²⁹³.

²⁹² Sobre a *parresía* no cristianismo, cf., por exemplo: (FOUCAULT, 2011, p. 285-299). Em relação aos traços parresiásticos da militância revolucionária, cf. (FOUCAULT, 2011, p. 160-163, 252-253).

²⁹³ De acordo com a genealogia da ética: 1) A governamentalidade implica uma relação livre e crítica do indivíduo consigo mesmo e com os demais. 2) São livres os indivíduos que procuram

Atentemos, agora, para o que dirá Castro sobre a presença da noção de governo na genealogia da ética: “A noção de governo entrecruza-se aqui com a história da ética, no sentido foucaultiano do termo, quer dizer, com as formas de subjetivação (a noção de cuidado, de ascese, de *parresía*).” (CASTRO, 2009, p. 189). Tal como é definida por Foucault na década de 1980, a governamentalidade implica a prática (ética) do cuidado de si por parte do sujeito. Em suma, a analítica foucaultiana da relação do sujeito consigo mesmo (com os outros e com a verdade), conforme definida na genealogia da ética, é, pois, o terceiro domínio genealógico de investigação das práticas ocidentais de governo, o que não quer dizer (como vimos) que as esferas do saber e do poder não sejam por ele problematizadas. Discutiremos a seguir, mais detidamente, as práticas ético-políticas do governo de si e dos outros.

4.2 O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS

Nos livros **História da sexualidade 2. O uso dos prazeres** e **História da sexualidade 3. O cuidado de si**, Foucault ocupa-se da cultura antiga, greco-romana e cristã, vendo na sexualidade – termo controverso por se tratar dos saberes e práticas dos períodos clássico e helenístico – uma “invariante” reveladora de modos de elaboração de si sobre si mesmo e, assim, de cuidados éticos vivenciados pelos sujeitos²⁹⁴.

Diversamente da ideia de que a sociedade greco-clássica era, de modo geral, demasiado permissiva quanto à conduta sexual, o teórico francês mostra que surgem, na Grécia, critérios de estilização da conduta subjetiva que atribuem valor significativo à austeridade sexual. Desse modo, sem estar condicionada a preceitos jurídicos e religiosos, a atividade sexual passa a ser vista como objeto do cuidado ético por parte dos sujeitos – é esse o tema de **História da sexualidade 2. O uso dos prazeres**.

A problematização da sexualidade no período clássico corresponde a uma estilística do prazer e não a uma hermenêutica do desejo tal qual será realizada, posteriormente, no cristianismo. Assim sendo, o regime dos *aphorodisia*, como campo de cuidado moral, propõe que os sujeitos devam conter os excessos/desmedidas reveladores da falta de governo de si (ou da inability de governar a si

também governar os outros e dispõem de instrumentos para tal (FOUCAULT, 2004a, p. 286).

²⁹⁴ Cabe lembrar que o quarto livro da “História da Sexualidade”, que trata da temática das “confissões da carne”, portanto do ascetismo cristão, não foi publicado.

próprio) ante os apetites (comida, bebida, atividade sexual)²⁹⁵. A exortação à austeridade sexual não é oriunda de um princípio de interdição ou de uma forma de coação externa que incide sobre os sujeitos. Diversamente, a vivência da temperança, da prudência e do autodomínio faz parte do trabalho ético que o indivíduo deve realizar sobre si mesmo. Os exercícios que visam a instrumentalizar o cidadão a melhor ocupar-se consigo são, ao mesmo tempo, dos âmbitos da estética e da ética. Assim, a estilística da vida não depende da codificação legal, mas de uma “estética da existência”, fomentadora da bela forma, do equilíbrio, da simetria nas relações subjetivas e intersubjetivas.

O “cuidado de si” próprio da “ética da estética da existência” do período clássico longe está na tentativa de consolidação dos valores do individualismo (possessivo e/ou egoísta), tal como verificamos no mundo moderno. Na cultura clássica, saber governar a si mesmo era tido como condição para bem governar a casa (espaço privado), mas sobretudo a cidade (espaço público). Assevera Foucault: “o domínio de si e o domínio dos outros são considerados como tendo a mesma forma: já que se deve governar a si mesmo como se governa a própria casa e da maneira como se desempenha o próprio papel na cidade”. Acrescenta: “Assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo.” (FOUCAULT, 1990a, p. 71).

O governo de si mesmo nos diferentes domínios da vida (em relação ao próprio corpo, aos laços familiares e ao amor endereçado a um outro cidadão) implica também uma atitude autônoma no que tange aos regimes de verdade. No cruzamento das temáticas da amizade e do amor, Foucault, resgatando Platão, (sobretudo com base em **O banquete**) mostra que o modo austero de conduzir a si mesmo (mas também os outros por meio da mestria) é indicativo da soberania do sujeito que, por seu autocontrole, equilíbrio e comedimento, ascende à verdade. Sócrates personifica esse *éthos*: “Sócrates introduz um outro tipo de dominação: a que é exercida pelo mestre de verdade e para a qual ele é qualificado pela soberania que exerce sobre si.” A “erótica

²⁹⁵ Observemos o que afirma Foucault: “De todo modo, na reflexão dos gregos na época clássica, parece claro que a problematização moral do alimento, da bebida e da atividade sexual, tenha sido feita de maneira bem semelhante. As iguarias, os vinhos, as relações com as mulheres e com os rapazes constituem uma matéria ética análoga; eles instauram forças naturais, mas que tendem sempre a ser excessivas: e tanto uns como os outros colocam a mesma questão: como se pode e como convém ‘se servir’ (*chresthai*) dessa dinâmica dos prazeres, dos desejos e dos atos? Como diz Aristóteles: ‘Todo mundo, em certa medida, usufrui do prazer da mesa, do vinho e do amor; mas, nem todos o fazem como convém (*ouch’hos dei*).’” (FOUCAULT, 1990a, p. 49-50).

socrática” simboliza, então, o trabalho ético do sujeito sobre si mesmo e não a sua subserviência às paixões desmedidas. Não é demais lembrar que, em **O banquete**, o amor é endereçado tanto a um outro sujeito (o amado) quanto à verdade. Aqui, a amizade não deve ser vista como uma relação calcada na supressão de si mesmo ou na escravização do “outro” (quer se trate do indivíduo amado, quer do *logos* almejado), mas como um ato de liberdade no qual a renúncia a certos prazeres é condição para o acesso à verdade²⁹⁶ (FOUCAULT, 1990a, p. 219-220).

Os temas desenvolvidos em **O uso dos prazeres** reaparecem no livro **História da sexualidade 3. O cuidado de si**, mas com alterações expressivas. O alvo da investigação deixa de ser a Grécia clássica, que cede lugar, na análise, às sociedades greco-romanas, sobretudo dos séculos I e II d. C., profundamente marcadas pela cultura do helenismo. Nesse estudo, as questões concernentes à relação dos sujeitos com os seus corpos, ao modo de interação entre os casais, ao amor entre homens e ao tratamento da verdade permanecem centrais, contudo, ganham nova caracterização e uma intensidade diversa.

Há, no helenismo, uma espécie de recrudescimento dos temas da austeridade. Com a nova arte da existência ganha relevância (destacamos) a recomendação da virgindade, a defesa da fidelidade conjugal recíproca e a condenação do amor entre homens. Os perigos que afligem o sujeito não são mais os excessos das desmedidas (ou nem tanto), mas os riscos advindos da fragilidade e do mal instalados no próprio sujeito e com sede em sua sexualidade. Como vemos, são operadas, na transição do período clássico para o helenismo, modificações significativas no âmbito da sexualidade. Altera-se, assim, a “maneira pela qual o pensamento moral define a relação do sujeito com a própria atividade sexual.” (FOUCAULT, 1985, p. 42).

Os âmbitos da família, da sociedade e da economia transformam-

²⁹⁶ Vejamos como, em **O banquete**, Sócrates define (no discurso proferido por Diotima) o longo caminho percorrido pelo sujeito até a contemplação das belas ciências, do belo em si: “Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo.” Há que considerar, no entanto, que não se trata, em **O banquete**, da apreensão integral do amado (aqui, a “verdade”, o “*logos*”) por parte do amante. Não nos esqueçamos que *Eros* é filho de “pobreza” e “recurso”. Conforme o discurso de Diotima: “Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre.” (PLATÃO, 1972, 211c; 203a-204c, p. 48, 41-42).

se no espaço no qual o regime de austeridade sexual é majorado. Há que esclarecer, no entanto, que para Foucault a ampliação da austeridade não deriva necessariamente do estabelecimento de códigos (“leis”) que determinem o que é permitido e proibido quanto ao modo de conduzir a própria sexualidade. Além disso, não crê o pensador que o rigor da nova moral sexual seja resultado da suposta falência das instituições políticas e sociais da Grécia antiga. O novo modo de procurar governar a si mesmo é oriundo, sobretudo, de uma intensificação da relação do sujeito consigo próprio.

Dirá Foucault que no helenismo o ato de ter o cuidado consigo próprio não deve ser confundido com uma atitude eminentemente individualista ou ainda com a extrema valorização da vida privada em detrimento da vida pública²⁹⁷. Há que considerar também as especificidades do cuidado de si se comparado aos modos de conceber a experiência individualista do mundo moderno. Como é possível depreender das análises contidas no terceiro capítulo sobre as governamentalidades do liberalismo, não parece haver incongruência entre o viver de modo individualista e a não participação na vida política. Em certa medida, a noção de liberdade como ausência de impedimentos parece ratificar essa possibilidade.

Voltando ao tema do governo de si na ética sexual do helenismo, o “cuidado” corresponde ao grau de intensidade das relações do sujeito consigo mesmo no domínio da sexualidade. Por meio da relação consigo próprio, o sujeito elabora/assume formas nas quais é levado a tomar a si próprio como objeto de conhecimento e, ao mesmo tempo, como campo de ação. Isso permite ao indivíduo transformar-se, corrigir-se, purificar-se²⁹⁸.

²⁹⁷ Sustenta Foucault que a cultura helenista não abandona o mundo das cidades e a vida política. Vejamos o que ele dirá do período reconhecido como de decadência do modelo da *Polis* grega e de quase extinção da vida política: “Embora as cidades-Estado – lá onde existiram – tenham perdido, desde o século III, uma parte de sua autonomia, seria, evidentemente, contestável reduzir a esse fenômeno o essencial das transformações que ocorreram, na época helenística e romana, no campo das estruturas políticas; seria também inadequado buscar aí o princípio explicativo essencial das mudanças que puderam se produzir na reflexão moral e na prática de si.” Na visão de Foucault não seria possível restringir o longo período do helenismo a um paulatino processo de privatização da vida, segundo os traços contidos na citação que segue: “[...] a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais.” (FOUCAULT, 1985, p. 88, 48).

²⁹⁸ Foucault afirma: “Pode-se caracterizar brevemente essa ‘cultura de si’ pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra

Além disso, o cuidado de si também é uma prática social na qual o interlocutor se vê implicado às práticas e proferimentos daquele que exerce o governo (por exemplo: um mestre). Atentemos para o que diz Foucault: “em torno dos cuidados consigo toda uma atividade de palavra e de escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem.” O trabalho pedagógico, a responsabilidade dos sábios no cuidado da “alma” daqueles que necessitam, são exemplos do jogo pelo qual o indivíduo que governa a si assume responsabilidades perante as urgências do outro. Observa-se, então, que no helenismo: “O cuidado de si aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um ‘serviço da alma’ que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas.” E mais, na cultura de si do helenismo, a sexualidade é um aspecto da vida humana no qual é problematizado o modo como o sujeito se relaciona com a “verdade” (do próprio corpo, da alma, da maneira como se relaciona com a esposa e os demais homens, como também com os preceitos oriundos da natureza e das divindades). Em suma, o governo de si na ética sexual do helenismo é definido por Foucault nos seguintes termos:

[A arte de si mesmo] é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode e deve estabelecer com outros, dos procedimentos pelos quais se exerce seu controle sobre si próprio e da maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania sobre si (FOUCAULT, 1985, p. 57-59, 234).

No curso ministrado em 1982 no *Collège de France*, a abordagem da relação entre sujeito e verdade deixa de ter como mote a sexualidade antiga. Apesar disso, **Hermenêutica do sujeito** dá seguimento ao propósito genealógico de analisar a *epiméleia heautoû*, ou seja, de estudar: “o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo etc.” Sustenta Foucault, no curso, que o cuidado de si não deve ser visto como um subproduto do *gnôthi seautón*. Isto é, governar a si mesmo não é uma mera etapa da realização

dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidados consigo’; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática.” (FOUCAULT, 1985, p. 48-49).

do preceito delfico “conhece-te a ti mesmo”. Embora o cuidado de si implique um certo nível de conhecimento do sujeito sobre si mesmo, sobre os outros e sobre os regimes de verdade, há que levar em consideração que ele não é o efeito da inteligência oriunda de uma Teoria do Conhecimento. Dirá ainda Foucault que a máxima do oráculo não tem, na sua origem, o sentido e a importância que o será atribuída posteriormente (FOUCAULT, 2004b, p. 4-5)²⁹⁹.

A elaboração das práticas de si, respeitando as nuances das diferentes experiências antigas, permanece viva pelo menos entre o século V a. C. e o século V d. C., fazendo-se presente, portanto, nas culturas greco-romana e cristã. Isso, para Foucault, evidenciaria a relevância do estudo da *epimeléia heautoû* (leia-se; maneira de ser, atitude, forma de reflexão, ascese) como uma prática extremamente importante no inventário histórico da subjetividade ocidental. Observemos os seguintes traços do cuidado de si, destacados pelo teórico francês em **Hermenêutica do sujeito**:

A epimeléia heautoû é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a epimeléia heautoû é também uma certa forma de atenção, de olhar. [...] O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. [...] Em terceiro lugar, [...] também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos (FOUCAULT, 2004b, p. 14-15).

No cuidado de si a relação com o “outro” pode assumir diferentes formas, correspondentes a distintos contextos político-sociais e até religiosos. A mestria é, seguramente, uma dessas formas. O mestre da existência exerce um papel fundamental na pedagogia do cuidado de si. Mas alerta Foucault: “Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo.” Afirmar que o mestre é aquele que cuida do cuidado que o discípulo tem de si mesmo indica que a sua ação difere da de um médico, de um pai de

²⁹⁹ A propósito da relação entre cuidado de si e conhecimento de si nos textos platônicos, Foucault explica: “[...] regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. É neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra ‘conhece-te a ti mesmo’”. (FOUCAULT, 2004b, p. 7).

família ou de um professor (que cuidam especificamente: ou do corpo, ou dos bens ou de ensinar determinadas aptidões), mas também da prática pedagógica de um pastor cristão. Diversamente do que acontece na hermenêutica proposta na direção e exame de consciência do cristianismo, a pedagogia de Sócrates (que personifica a imagem do mestre da existência) é exemplar de uma prática de governo que visa evitar o abuso (os excessos) do poder sobre o outro, pois este excesso demandaria a perda (ou a redução) da liberdade por parte do discípulo³⁰⁰. Trata-se, na relação pedagógica entre mestre da existência e discípulo, de um modo de condução da conduta (de si e do outro) que permite um “jogo aberto”, no qual a prática de poder não tem por meta a limitação da liberdade. Diferente do diretor de consciência cristão, o mestre da existência antigo procura falar mais do que escutar, ele quer instruir no lugar de ser um confessor, ele convida o discípulo a uma construção positiva e não à renúncia sacrificial (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p. 344).

Além disso, a ascese proposta na mestria antiga não se define como prática de dominação (ou mesmo de violência), mas como um modo de governar que é ao mesmo tempo móvel, reversível, instável. Quanto às formas de governo, entre as quais localizamos a relação antiga entre mestre e discípulo, Foucault explica: “São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros.” E acrescenta: “Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro.” (FOUCAULT, 2004a, p. 286).

De modo geral, o *éthos* moral do sujeito definido na relação de si para consigo revela, num certo nível, a articulação entre as dimensões política e ética. Resumidamente, é possível dizer que a ética como cuidado de si é expressão de relações de poder/governamentalidade /governo de si e dos outros/relação de si para consigo mesmo, como também o espaço próprio à análise crítica dos regimes de verdade, pois converter-se a si é também procurar conhecer: a si mesmo, aos outros, a *Polis*, o mundo (FOUCAULT, 2004b, p. 306-308). Como veremos a seguir, a investigação genealógica das práticas parresiásticas no mundo antigo trará novos contornos à discussão da experiência do governo de si e dos outros.

³⁰⁰ Em **Hermenêutica do sujeito** Foucault trata do tema da “renúncia a si mesmo”, conforme definido na tradição cristã. Dirá na aula de 17 de fevereiro de 1982 que, de modo geral, no cristianismo a salvação de si mesmo pressupõe que o indivíduo renuncie a si. O “eu” perde sua identidade, sua subjetividade em Deus (FOUCAULT, 2004b, p. 304-305).

4.3 A *PARRESÍ*A COMO PRÁTICA DE GOVERNO: A CORAGEM DA VERDADE COMO *ÉTHOS* ANTIGO

Em **Hermenêutica do sujeito** Foucault sustenta que a *parresía* figura como um momento importante das técnicas de governo. Mas, nesse curso, a “fala franca”, a “coragem da verdade”, fica circunscrita à ação do mestre em relação ao seu discípulo³⁰¹. Assim, é a fala corajosa do mestre da existência que denuncia (sem rodeios) os defeitos, os vícios, as más paixões dos seus interlocutores, provocando neles alterações profundas que visam afastá-los do conformismo e da inércia³⁰². A missão da palavra transparente (da ética da palavra) do mestre da existência era, então, conduzir o discípulo, por meio de um conjunto de técnicas, a realizar a sua subjetividade na relação com um “discurso de verdade”, dissociado das estratégias retóricas e da prática da lisonja. Em suma, como antirretórica e antilisonja a *parresía* figurava como uma atitude moral, como um procedimento técnico, necessário na boa transmissão de um discurso verdadeiro para quem dele precisa na constituição de si como sujeito que pratica a liberdade (como soberano de si, como sujeito de veridicção de si para si mesmo):

Na *parrhesía*, o que está fundamentalmente em questão é [...]: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parrhesía* está tão ligado à escolha, à decisão, a atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*. O tudo-dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala. E muitos tradutores franceses utilizam para traduzir *parrhesía* – ou traduzir *libertas* nesse sentido – a expressão *franc-parler* (franco-falar), tradução que [...] me parece a mais adequada (FOUCAULT, 2004b, p. 450-451).

³⁰¹ Destacamos que nos escritos sobre a história da sexualidade, produzidos na década de 1980, a *parresía* é abordada, sobretudo, como prática pedagógica ou médica.

³⁰² Como explica Foucault: “A *parrhesía* é, no fundo, o que corresponde, do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parrhesía*, desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo.” (FOUCAULT, 2004b, p. 440).

É possível dizer que o curso ministrado em 1983, intitulado “O governo de si e dos outros”, aprofunda com a ideia de *parresía* a noção de governo dos outros para além da mestria. Até porque a *parresía* deixa de ser pensada, exclusivamente, na relação pedagógica entre mestre da existência e discípulo. De modo geral, nessas aulas ministradas no *Collège de France* a política antiga passa a ser o mote de problematização histórica da noção de *parresía*. Como lembra Gros, embora os últimos encontros do curso sejam destinados, sobretudo, à análise da oposição entre filosofia e retórica, o estudo dos textos de Eurípedes, Tucídides e Platão procura discutir os traços essenciais da *parresía* política na Grécia antiga. Desse modo, a palavra dirigida ao conjunto de cidadãos, na Assembleia, visando fazer triunfar sua ideia de interesse geral na *Polis*, seria expressão da *parresía* democrática: “Ela é esse exercício livre da palavra, atuante numa rivalidade entre pares, que deverá designar o melhor para governar.”³⁰³ Já a palavra privada (mas com alcance político) que o filósofo destina à alma do príncipe procurando conduzi-lo na boa direção dos assuntos públicos, fazendo-o perceber as armadilhas da lisonja, se constituiria numa espécie de “*parresía* autocrática”.

A *parresía* democrática corresponderia à confluência de dois movimentos. De um lado, o exercício da palavra igualitária (isegoria) e, de outro, a introdução do dizer-a-verdade por meio da palavra corajosa e singular. A existência desses dois aspectos na vida democrática revelaria uma tensão, na prática política, entre a igualdade constitucional e a desigualdade parresiástica. De certo modo, o conflito entre esses movimentos garantiria o exercício democrático. Isso porque: “A todo instante, o igualitarismo formal pode refluir para essa diferença introduzida pelo discurso verdadeiro de quem, para defender seu ponto de vista sobre o interesse comum, empenha corajosamente a sua palavra.” (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p. 348). A isegoria, o direito estatutário de falar (juntamente com a isonomia)³⁰⁴ define o

³⁰³ A respeito do uso que Foucault faz das tragédias de Eurípedes na reflexão sobre a *parresía* democrática, explica Gros: “Trata-se portanto de ler a tragédia euripídiana como esse momento de fundação legendária do dizer-a-verdade da democracia ateniense, pelo qual um cidadão empenha sua palavra livre para intervir nos assuntos da cidade, na medida em que esse dizer-a-verdade é irredutível ao direito igualitário de tomar a palavra (isegoria). (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p. 346-347).

³⁰⁴ Enfatizando a importância da isonomia, Abellán salienta os traços essenciais que marcam a democracia ateniense: “En los primeros intentos de los atenienses por caracterizar su constitución ‘democrática’ destacan dos puntos principales: 1.) en la democracia gobierna el pueblo, la ‘masa’, ‘los muchos’, es decir, que gobierna la mayoría, y 2.) todos los ciudadanos son iguales: de esa igualdad participan ricos y pobres, sin diferencia de estamento o

marco constitucional e institucional em que a *parresía*, daquele que se ocupa de si mesmo e da vida da cidade, vai atuar. Embora sejam distintas, a *parresía* democrática não deve prescindir da isegoria.

No curso de 1983 a temática do governo de si e dos outros é compreendida, então, em sua articulação com o ato do dizer-a-verdade. Conforme sustenta o pensador francês: “a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros.” O homem que cultiva a *parresía* possui a liberdade da palavra, usa a fala franca na incumbência de melhor dirigir os outros na vida política. Aquele que conduz a conduta dos outros deve, na verdade, ajudá-los para que consigam dirigir a si próprios. Como vemos, cuidar de si mesmo implica ter relação com o outro, e essa se realiza, na *parresía* democrática, no espaço público. De modo esquemático Foucault, na aula de 12 de janeiro de 1983, assim define a *parresía*: 1) ela é certa maneira de falar; 2) é uma forma de dizer a verdade; 3) é uma maneira de dizer a verdade que implica risco pelo próprio fato de dizer a verdade; 4) é um modo de abrir esse risco constituindo-nos como parceiros de nós mesmos, na medida em que nos vinculamos ao enunciado de verdade e a enunciação da verdade; 5) é uma forma de se vincular a si próprio no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. Em suma, a *parresía* é a ética do dizer verdadeiro, é a livre coragem do sujeito que se vincula a si mesmo assumindo os riscos do ato de dizer publicamente a verdade (FOUCAULT, 2010b, p. 42-43, 63-64).

Com a “fala franca” a palavra poderá exercer poder no âmbito da cidade. Trata-se do proferimento de um discurso que visa ao desbloqueio de outras palavras dando liberdade àqueles que só obedecem de participarem de um jogo agonístico pelo qual possam também comandar (exercer governo) na *Polis*. Foucault recorda que na Atenas democrática há pelo menos três categorias de cidadãos: os que são pobres e não têm poder; os poderosos que preferem se calar e não se ocupam dos negócios da vida pública; os poderosos que se servem do *logos* e da política. Nesse complexo ambiente de interesses díspares o parresiasta é convidado a assumir o risco político da palavra (nem sempre compreendida) que dá liberdade a outras palavras e que, sem se servir da violência e da dominação, usa certo nível de persuasão no dizer-a-verdade³⁰⁵.

qualificación.” (ABELLÁN, 2011, p. 47-48).

³⁰⁵ O teórico francês salienta: “E essa *parresía*, mais uma vez, nem o exercício efetivo de um

Na *parresía* democrática a prática de governo se dá como exercício de poder pelo discurso comprometido com o dizer-verdadeiro. Mas a má-*parresía* pode desfazer o vínculo entre democracia e verdade, inviabilizando o elo entre a boa *parresía* e a boa democracia. Não é demais lembrar que compõe a democracia (ou melhor: a boa democracia) a igualdade concedida a todos os cidadãos e, por conseguinte, a liberdade atribuída a cada um deles, de falar, de opinar, de participar efetivamente das decisões públicas. Mas, no jogo político proposto na *Polis* grega, a *parresía* articula-se não somente com essas condições formais da democracia. Além delas, há as condições de fato nas quais o parresiasta procura se fazer ouvir, persuadir, comandar os outros cidadãos. Devem existir também as “condições de verdade”. Isto é, o *logos* daquele que visa governar na cidade deve corresponder a um “discurso de verdade” e não a uma prática (estratégica) de dominação ou de convencimento demagógico. Por fim, temos as condições morais. Nesse caso, o exercício livre do direito à palavra, no qual se busca persuadir por meio de um discurso de verdade, corresponde a uma forma de enfrentamento no qual aquele que exerce a arte de governar não se exime de manifestar sua coragem. Em suma, a relação entre *parresía* e política numa prática democrática revelaria os seguintes aspectos:

Condição formal: a democracia. Condição de fato: a ascendência e a superioridade de alguns. Condição de verdade: a necessidade de um *logos* sensato. E, por fim, condição moral: a coragem, a coragem na luta. É esse retângulo, com um vértice constitucional, o vértice do jogo político, o vértice da verdade, o vértice da coragem, creio, que constitui a *parresía* (FOUCAULT, 2010b, p. 155-157, 159-160).

Todavia, não basta dizer que, conforme **O governo de si e dos outros**, a experiência política na Grécia clássica mostra a relação entre a *parresía* e a democracia. Afinal, essa vinculação é significativamente complexa e problemática. Sobre a questão diz Foucault que, de um lado, não pode haver o livre jogo da palavra verdadeira se não houver democracia. De outro, a *parresía* não se efetiva, necessariamente, na

poder tirânico nem o simples estatuto de cidadão podem proporcionar.” (Cf. FOUCAULT, 2010b, p. 94-98). Há que considerar também que a fala parresiástica pode tomar tanto a forma (como dissemos) de um discurso sensato que permite governar os homens, quanto de um discurso proferido pelos mais “fracos” que visam, em face de sua condição, recriminar as injustiças dos mais “fortes” (FOUCAULT, 2010b, p. 126-128).

forma da isegoria: “Não é porque todo mundo pode falar que todo mundo pode dizer a verdade.” Assim, na prática democrática o discurso verdadeiro introduz uma diferença, ou seja, somente alguns cidadãos podem dizer a verdade³⁰⁶. Isso seria indicativo, para o teórico francês, de que na relação entre democracia e *parresía* emergem os seguintes paradoxos. O primeiro pode ser assim definido: não pode existir o dizer-a-verdade a não ser pela democracia. Mas a prática da *parresía* introduz na política ateniense algo indiferente e incompatível à lógica igualitária da democracia. O segundo paradoxo é o seguinte: sem o dizer-a-verdade a democracia tende a perecer, o que faz com que a *parresía* seja pensada como condição para a democracia. Contudo, a supressão da *parresía*, a anulação do dizer-a-verdade (o silêncio do fala franca) está inscrita na democracia. Em resumo, a relação democracia-*parresía* expressa os paradoxos: “Não há discurso verdadeiro sem democracia, mas o discurso verdadeiro introduz diferenças na democracia. Não há democracia sem discurso verdadeiro, mas a democracia ameaça a própria existência do discurso verdadeiro.”³⁰⁷

Embora exista muito mais a considerar na abordagem genealógica da *parresía* democrática, focamos a discussão, agora, exclusivamente, em outra dimensão da *parresía* política, também reveladora da coragem do dizer-a-verdade na relação com o “outro”. Trata-se da *parresía* do homem que assume a missão de conselheiro do Príncipe. A experiência de Platão em Siracusa como conselheiro político de Dionísio, relatada em **Carta VII**, é o exemplo mais vivo dessa prática parresiástica. Tal qual o cidadão que toma a palavra na Ágora e profere corajosamente o seu discurso depurado de retórica e de bajulação, Platão assume os riscos da fala franca diante do tirano

³⁰⁶ Foucault explica: “E, a partir do momento em que somente uns podem dizer a verdade, e que esse dizer-a-verdade emerge no campo da democracia, nesse momento se produz uma diferença, que é a da ascendência exercida por uns sobre os outros. O discurso verdadeiro, e a emergência do discurso verdadeiro, está na própria raiz do processo de governamentalidade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro.” (FOUCAULT, 2010b, p. 169).

³⁰⁷ Vejamos o que Foucault indica, com base nesses dilemas democráticos da antiguidade, como problematização possível da política contemporânea: “Pois bem, numa época, a nossa, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição do poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar.” (FOUCAULT, 2010b, p. 169-170).

detentor do poder na Cidade.

Não é demais lembrar que o contexto político da Grécia muda significativamente na virada do século V para o século IV a. C. Apesar disso, o dever filosófico de guiar a alma do monarca (de persuadi-lo a bem governar a si mesmo e a cidade) constitui, ao fim e ao cabo, uma *parresia* política (cívica). Na corte de Dionísio, o compromisso de Platão é com a verdade, daí o motivo do filósofo em não ceder às idiossincrasias do soberano. Por mais de uma vez Platão foi caluniado em Siracura por sua coerência em defender livremente, pela palavra, o que considerava como a justiça, a verdade e os compromissos públicos³⁰⁸.

Na impossibilidade das circunstâncias favoráveis para a realização da melhor política (lembramos que Platão, em sua obra, discute o processo de decadência da política ateniense), o sábio procura assumir outro papel nas relações de poder, ou seja, como conselheiro do soberano. Na **Carta VII** não encontramos a exortação do “rei-filósofo”, pois o que esse texto autobiográfico procura mostrar é que o filósofo pode inserir-se de outro modo nas relações políticas. Como explica Foucault: “o filósofo não pode, em relação à política, ser simplesmente *logos*. Para não ser simplesmente esse ‘verbo vazio’, ele tem de ser, de participar, de pôr diretamente mãos à ação (*érgon*).” (FOUCAULT, 2010b, p. 200-201). Mas essa nova ascese do sábio em relação à política (esse novo modo de existir na política), ocupando um cargo de conselheiro do príncipe, pressupõe que ele não perca a soberania sobre si mesmo e, assim, o compromisso com o dizer-a-verdade. Disso resulta uma gama de risco que, no caso de Platão, por mais de uma vez quase lhe custou a vida.

Logos e ação moldam o compromisso ético-político do sábio que participa como preceptor do soberano. Há que esclarecer, contudo, que a sua relação com os governantes da cidade, como também o

³⁰⁸ Observemos como Platão, na **Carta VII**, distingue as posturas do tirano e do sábio parresista comprometido ética, política e esteticamente com a vida da cidade: “Que a Sicília não seja submetida a déspotas, nem outra cidade, mas a leis: eis o meu conselho. Pois isso não é o melhor para os que se submetem, nem para os que são submetidos, eles mesmos, bem como os filhos dos filhos e os descendentes, mas é experiência totalmente nefasta, caráter de almas mesquinhas. Tais corações amam rapinar coisas pequenas e vis, por não serem conhecedores das coisas boas e justas para o futuro e presente, sejam divinas, sejam humanas. Dessas coisas eu tentei persuadir primeiro Dion, depois, Dionísio e, em terceiro lugar, vós agora. Aceita-me, por Zeus, terceiro salvador, tendo considerado Dionísio e Dion, dos quais um, por não me aceitar, não vive agora bem, e o outro, por, ao aceitar-me, ter morrido, ficando bem em relação àquele que busca o que há de melhor para si mesmo e para a cidade. Pois sofrer, ainda que se sofra até o fim, é correto e belo.” (PLATÃO, 2008, 334c-335, p. 71-73).

conhecimento que possui e/ou adquire sobre política, não devem estar a serviço dos interesses privados dos governantes, o que mostra que o sábio não deve aquiescer ao desejo tirânico do soberano. É possível inferir, com base em Foucault, que o sábio-conselheiro participa efetivamente da política na medida em que governa a si mesmo e exerce uma relação crítica (sempre corajosa e arriscada) na direção do governante político, no modo como procura inquirir o *logos* e também no trato com os cidadãos (afinal, o filósofo também pode ser incompreendido pela massa)³⁰⁹ (FOUCAULT, 2010b, p. 231-233).

No último curso ministrado no *Collège de France*, entre fevereiro e março de 1984, Foucault investiga a importância de Sócrates e dos cínicos na elaboração de práticas parresiásticas relacionadas à vida pública, mas irreduzíveis às relações políticas. Como vimos, os espaços nos quais a *parresia* política se afirmava eram a Assembleia dos cidadãos e a relação intersubjetiva em que o sábio que procurava atingir/formar a alma do príncipe. Já em **A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II**, a *parresia* é definida, sobretudo, como o governo ético do sujeito que visa, por meio da fala franca, do compromisso com a verdade, promover um modo de subjetivação pelo qual a relação de si consigo mesmo, com os outros e com a verdade permita a afirmação da vida como “vida outra” (como princípio de diferenciação ética). Como já dissemos, as formas “aletúrgicas” que emergem nesse processo, não podem ser definidas em termos de Teoria do Conhecimento. Conforme Foucault, mais do que procurar discutir as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro, a investigação da “aleturgia” tenciona trazer à tona as mudanças éticas do sujeito que emergem nas relações que esse estabelece consigo mesmo e com os outros no âmbito do dizer-a-verdade. Como podemos perceber, nessa pesquisa genealógica o teórico francês mostra, novamente, a trama que se estabelece na cultura antiga entre os modos de veridicção, as práticas de governamentalidade e as formas de subjetivação³¹⁰ (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 9).

No eixo socrático do dizer-a-verdade, o “conhece-te a ti mesmo”

³⁰⁹ Sobre a necessidade de que os soberanos políticos saibam bem governar a si mesmo, (FOUCAULT, 2010b, p. 235-257).

³¹⁰ Como explica Gros: “De fato, ele [Foucault] alcança o seguinte resultado: a filosofia antiga inscreve o problema do governo dos homens (*politeia*) sob a dependência de uma elaboração ética do sujeito (*éthos*) capaz de ressaltar nele e em face dos outros a diferença de um discurso de verdade (*alêtheia*). As três dimensões – do Saber, do Poder e do Sujeito (ou antes: da veridicção, da governamentalidade e dos modos de subjetivação), pelas quais Foucault havia caracterizado sua empreitada, estão presentes aqui, portanto.” (GROS apud FOUCAULT, 2011, p. 306).

(*gnothi seautón*) é ressignificado no jogo da prática de si mesmo, representado na máxima “ocupa-te de ti mesmo” (*epimelēi sautou*). Entretanto, nesse jogo é necessária a existência do “outro” como interlocutor no ato do “dizer verdadeiro”. Como ilustra Hadot, Sócrates convida os seus concidadãos a examinarem os seus valores, a sua maneira de agir e, quando necessário, a romperem com as convenções da vida corrente. Todavia, o cuidado de si socrático não deve ser visto como um convite ao afastamento da vida da cidade: “o cuidado de si não se opõe ao cuidado da cidade.” Em suma, com base no exemplo socrático o cuidado de si é ao mesmo tempo cuidado da cidade e cuidado dos outros³¹¹. Até porque, mesmo que haja diferenças entre a *parresía* política e a ética, essas não anulam o fato de que a segunda seja útil na consecução de uma cidade politicamente mais saudável.

A trilogia de textos platônicos que narra a morte de Sócrates evidencia a coragem do filósofo que faz da intenção do dizer-verdadeiro um princípio de conduta, um *éthos*, e não uma técnica de convencimento que usa a retórica e a adulação³¹². Recordemos as primeiras palavras de Sócrates em **Apologia de Sócrates**: “Desconheço, atenienses, que influência tiveram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou, tal o poder de persuasão de sua eloquência. De verdades, porém, não disseram alguma.” (PLATÃO, 1999a, p. 39). Fica claro, ao longo do texto, que o filósofo grego assume os riscos provenientes da fala franca. Nesse caso, a coragem da verdade é um *éthos* que enfrenta obstáculos na democracia grega, na medida em que procura realizar a fala direta e livre (limpa dos artifícios da retórica e da bajulação). Ao praticar a *parresía*, Sócrates paga um alto preço por tentar persuadir os atenienses de que a boa política não deva prescindir da “diferenciação ética” (que é, sobretudo, o efeito diferencial operado pelo dizer-a-verdade no próprio sujeito). Explica Gros: “essa diferenciação ética não designa de fato a qualidade moral de um dirigente, nem mesmo a singularidade de uma estilização da existência que distinguiria um indivíduo excepcional da massa anônima.” Acrescenta o autor, diferentemente disso: “Ela supõe antes fazer intervir na construção da relação consigo a diferença da verdade, ou antes até, a verdade como diferença, como distância aberta para a opinião e as

³¹¹ Como afirma Hadot: “O cuidado de si é, portanto, indissoluvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros.” (HADOT, 1999, p. 65-67).

³¹² Ao analisar a *parresía* socrática, no curso de 1984, Foucault faz alusão a várias obras de Platão. No entanto, quando faz referência ao ciclo da morte do filósofo grego, quer indicar os seguintes textos: **Apologia de Sócrates**, **Crítion** e **Fédon**.

certezas compartilhadas.” (GROS apud FOUCAULT, 2011, p. 305).

Crê Foucault que Sócrates, em seu julgamento narrado por Platão, não objetiva “fazer política” (se entendida como a participação atuante como cidadão na Ágora). Mas é possível dizer que, num certo nível, ele faz política por realizar a diferenciação ética: Sócrates cuida de si e exorta a todos aqueles que o procuram, que aceitam ouvi-lo, que são seus amigos, que querem ser afetados por ele, a cuidarem de si mesmos. O pensador grego convida os seus interlocutores, por meio de um discurso público corajoso, a governarem a si mesmos³¹³. É possível inferir que, em **Apologia de Sócrates**, a ação política (e nem tanto a prática democrática) afirma-se pela ética da coragem da verdade³¹⁴. Isso porque, aquele que governa a si mesmo não cede às ameaças do governante tirano ou da tirania das massas. Cabe recordar que no Diálogo platônico denominado **Crítion ou do dever**, Sócrates ratifica seu compromisso com a verdade não se deixando sucumbir ao medo da morte: “Por conseguinte, meu caro Crítion, não deve causar preocupação aquilo que o povo dirá, mas sim o que dirá o único que sabe o que é o justo e o injusto, e este único juiz é a verdade.” Conforme Foucault, nesse “Diálogo” (mas também na **Apologia de Sócrates**) a *epiméleia* apresenta-se tanto no cuidado de Sócrates com os seus filhos, exortando-os a cuidarem de si mesmos, quanto no respeito às “Leis” da cidade³¹⁵. O exercício da *parresia* que expôs Sócrates à morte provoca nos outros o desejo de cuidarem de si mesmos. Sócrates é irredutível quanto a se manter soberano sobre si mesmo, permanecendo, por isso, comprometido com a fala franca. Daí o motivo de sua condenação e morte. Sustenta Foucault que ele procurou realizar até os últimos momentos de sua vida a missão de conduzir os homens na tarefa de bem

³¹³ Como explica Foucault: “E Sócrates, portanto, que ia modestamente verificar se o oráculo dizia a verdade quando afirmava que era o mais sábio dos homens, e procurava mostrar, fazer valer sua própria ignorância diante do suposto saber dos outros, Sócrates finalmente aparece como sendo, de fato, aquele que sabe mais que os outros, pelo menos por saber sua própria ignorância. E é assim que a alma de Sócrates se torna a pedra de toque (*básanos*) da alma dos outros.” (FOUCAULT, 2011, p. 73).

³¹⁴ Para Foucault, na trama exposta por Platão, sobressaem-se, como modo parresíastico de Sócrates, dois aspectos: 1) O dizer-a-verdade de Sócrates difere de outras três modalidades de relação com a verdade, conforme definidas pelas práticas da profecia, da sabedoria e do ensino. 2) A coragem é um elemento fundamental na *parresia* socrática. Mas se trata, sobretudo, de uma atitude ética, definida pela prova da alma, pois na democracia essa prática não pode ser consumada (FOUCAULT, 2011, p. 77-78).

³¹⁵ Da inferência que segue, podemos deduzir o alcance do seu comprometimento com a vida da cidade: “[...] se é ímpio praticar violência contra pai e mãe, é muito mais ímpio praticá-la contra a pátria.” (PLATÃO, 1999b, p. 107; 110).

conduzirem a si mesmos em suas vidas (*bíos*). (FOUCAULT, 2011, p. 92-99).

Quando a vida (o *bíos*) de quem fala está em conformidade, há uma sinfonia entre os discursos de alguém e o que esse alguém é, e é nesse momento que aceito o discurso. Quando a relação entre a maneira de viver e a maneira de dizer é harmoniosa, é nesse momento que aceito o discurso e sou *philólogos* (amigo dos discursos). É precisamente o que ocorre com Sócrates. [...] A *parresía* socrática como liberdade de dizer o que ele quer é marcada, autenticada, pelo som da vida do próprio Sócrates. [...] A trajetória é: da harmonia entre vida e discurso de Sócrates à prática de um discurso verdadeiro, de um discurso livre, de um discurso franco. A fala franca se articula a partir do estilo de vida (FOUCAULT, 2011, p. 129).

Nos diálogos socráticos citados, a prática da *parresía* é também o momento de fundação de uma “estética da existência”. Nela, o *bíos* é tido como objeto de elaboração e percepção estética, mas também de práticas de liberdade e de criatividade necessárias às novas formas de existência. A estilística da vida, própria de uma ética da estética da existência, revela um modo de governar a si mesmo que visa, sobretudo, fazer da vida uma bela obra. A captura que Foucault realiza do tema da verdadeira vida, com base na experiência socrática, mostra a articulação entre dizer-a-verdade e a bela existência, realizada na ética como cuidado de si. Salientamos que o pensador francês já havia discutido a questão da bela vida quando analisou, nos escritos sobre a “história da sexualidade” dos anos de 1980, a temática da amizade.

Como explica Ortega, a experiência antiga da amizade implica uma dimensão ao mesmo tempo política e ética da existência. O contexto “sobreindividual” da amizade na Grécia é revelador dos seguintes movimentos: a) a experiência moral centrada na relação do sujeito consigo mesmo (ética), não dependente de um sistema social, jurídico e institucional. b) a compreensão da ética como a forma que se pode dar à própria existência. Em suma: “O indivíduo alcança autonomia mediante as práticas de si e mediante a união da própria transformação com as mudanças sociais e políticas.” Como base nessas

proposições é possível inferir que a amizade é vista por Foucault como uma possibilidade de elaboração da existência, por meio de um trabalho de si sobre si (uma *ascese*), materializada na relação com o “outro”. Comparativamente aos modelos de relação institucionalizados como, por exemplo, a família, em que os papéis sociais são previamente fixados (pai, mãe, filhos e filhas), a amizade figura como um modelo alternativo. Ela é um ponto de resistência potencial, pois permite que as relações entre os sujeitos não correspondam necessariamente a papéis anteriormente definidos, viabilizando, com isso, mais liberdade na interação e, portanto, mais simetria e menos dominação entre as partes que interagem. A amizade (que pode comportar o afeto, a erótica, as práticas sexuais) é um modo de vida que tem sua importância, justamente, nas inúmeras possibilidades de forma que pode assumir. Em suma, como esclarece Ortega, seus traços centrais são: “espontaneidade, reciprocidade simétrica, não fixação num contexto determinado, igualdade, controle interativo (como consequência da pouca normalização e sanção exterior).”³¹⁶ (ORTEGA, 1999, p. 152-158).

O tema da realização da verdadeira vida vinculado à estilística da existência reaparece nas análises foucaultianas da tradição cínica da antiguidade. Crê o teórico francês que o cinismo venha à tona, no mundo antigo, como uma forma de vida articulada no dizer-a-verdade ilimitado, corajoso até insolente. Aliás, a correlação proposta pelo cinismo entre modo de vida e “dizer verdadeiro” se contrapõe duramente à retórica e à adulação. Por meio da fala franca, corajosa e

³¹⁶ Vejamos como Ortega define a “ética da amizade” em Foucault: “A ética da amizade só pode ser uma ética negativa, cujo programa deve ser vazio, isto é, capaz de oferecer ferramentas para a criação de relações variáveis, multiformes, e concebidas de forma individual. [...] Para Foucault, a amizade representa uma relação com o outro que não tem a forma de unanimidade consensual nem de violência direta. [...] A nova ética da amizade procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel, que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação.” (ORTEGA, 1999, 152-158; 167-168). Sobre os desafios contemporâneos nos quais a ideologia familialista (ponto de investimento dos dispositivos biopolíticos) e as práticas de amizade estão implicadas, ver o epílogo do livro **Genealogias da amizade**, de Ortega, intitulado “A amizade em tempos sombrios”. Essa importante síntese termina com a seguinte asserção: “A amizade é um fenômeno público, precisa do mundo e da visibilidade dos assuntos humanos para florescer. Nosso apego exacerbado à interioridade, a ‘tirania da intimidade’, não permite o cultivo de uma distância necessária para a amizade, já que o espaço da amizade é o espaço entre os indivíduos, do mundo compartilhado – espaço da liberdade e do risco –, das ruas, das praças, dos passeios, dos teatros, dos cafés, e não o espaço de nossos condomínios fechados e nossos *shopping centers*, meras próteses que prolongam a segurança do lar. Daí que um deslocamento da ideologia familialista e a correspondente reabilitação do espaço público permitiriam que uma estilística da amizade fosse um experimento social e cultural plausível. Intensificando nossas redes de amizade, podemos reinventar o público.” (ORTEGA, 2002, p. 161-162).

desconcertante, o homem cínico realiza, assim, a beleza da existência como prática *parresíastica*³¹⁷.

Num certo sentido, o cínico leva ao paroxismo a coragem socrática e, assim como o filósofo grego, assume os riscos advindos do seu discurso, pois não esmorece ante as ameaças. Mas enquanto Sócrates expressa uma *parresía* centrada na virtude filosófica de homem temperante, corajoso e sábio ligado à vida da cidade, o cínico escandaliza a tradição, subverte os costumes, choca o *status quo*, põe em xeque (de modo arrebatador) as convenções sociais. O cínico procura, pois, estar livre dos vínculos sociais e do conjunto de crenças partilhado pelos indivíduos. Ele almeja fazer da vida uma “aleturgia”, ou seja, uma manifestação da verdade, mesmo que a verdade na vida se revele como “vida outra”. Esta última difere, esclarecemos, da ideia de uma “outra vida” como o fundamento da vida terrena.

A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo, desde sua emergência, que podemos situar no século IV do período helenístico e que prossegue pelo menos até o fim do Império romano e [...] bem além dele (FOUCAULT, 2011, p. 152).

Como explica Hadot, o cinismo imprime uma ruptura radical em relação à crença nas convenções sociais. Com isso, quer indicar que o cínico rejeita aquilo que, de modo geral, os homens consideram como sendo as regras elementares da vida (indispensáveis à melhor convivência em sociedade). O cínico despreza as conveniências sociais, as opiniões consensuais e o valor exagerado atribuído, por exemplo, à propriedade, à riqueza, às honrarias e à política. O cuidado de si do cínico revela-se como estilo de vida por meio de uma prática de liberdade que não é outra coisa senão um exercício iconoclasta da *parresía*. Diz Hadot, o cínico “Não teme as autoridades e exprime-se em

³¹⁷ Sobre a missão do cínico, Foucault explica: “A função do cínico [será a de determinar] onde estão os exércitos inimigos e onde estão os pontos de apoio ou os auxílios que poderemos achar, encontrar, de que será possível tirar proveito em nossa luta. É para isso que o cínico, enviado como batedor, não poderá ter nem abrigo nem lar nem mesmo pátria. Ele é o homem da errância, é o homem do galope à frente da humanidade.” (FOUCAULT, 2011, p. 144-146).

todos os lugares com a provocadora liberdade de expressão (*parrhesia*).” E mais, “A filosofia cínica é unicamente uma escolha de vida, a escolha da liberdade, ou da total independência (*autarkeia*) das necessidades inúteis, a recusa do luxo e da vaidade (*typhos*).” A radicalidade e a irreverência desse *éthos* é também um modo de procurar cuidar dos outros, levando-os a questionarem a suas vidas e, assim, as instituições que os cercam (HADOT, 1999, p. 162-165).

Personagem central da filosofia cínica, Diôgenes (o cínico) reúne os atributos mais expressivos do governo de si cínico da antiguidade. Diôgenes Laértios em **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres** fala, por exemplo, do encontro de Diôgenes (o cínico) com o rei Alexandre da Macedônia, ressaltando a coragem do filósofo: “Certa vez Alexandre o encontrou e exclamou: ‘Sou Alexandre, o grande rei’; ‘E eu’ disse ele, ‘sou Diôgenes, o cão’.” Ao caracterizar jocosamente essa denominação de cão, ele assevera: “‘Balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e mordo os patifes.’” Em outra oportunidade Alexandre (o Grande) teria perguntado a Diôgenes: você não me teme? Em resposta, o filósofo cínico teria dito: “‘Que és tu? Um bem ou um mal?’ Alexandre respondeu: ‘Um bem.’ Então Diôgenes concluiu: ‘E quem teme um bem?’” (LAËRTIOS, 2008, p. 167-168).

Tratemos, agora, mais diretamente do tema da verdadeira vida. Entende Foucault que nessa experiência antiga há quatro formas de caracterização da verdade. Temos, portanto: 1) o verdadeiro como aquilo que não é oculto, não é dissimulado; 2) o verdadeiro como o que não sofre nenhuma mistura com qualquer outro elemento além de si mesmo; 3) o verdadeiro como o que expressa retidão e se opõe aos rodeios e às dobras; 4) o verdadeiro como o que existe e mantém a sua identidade, imutabilidade e incorruptibilidade para além de toda mudança. No caso do cinismo (salientamos: o tema também é discutido em Platão), as quatro expressões da vida verdadeira (não dissimular, não misturar, retidão e incorruptibilidade ante as mudanças) podem ser definidas/resumidas na expressão “pegar a moeda da verdadeira vida”. Ou seja: “Pegar a moeda de volta, mudar a efígie e fazer de certo modo o tema da verdadeira vida caretear.” Explicando melhor, mudar a sua efígie pode ser interpretado como um princípio ao mesmo tempo de extrapolação e reversão no qual a crítica da vida ordinária (realizada por meio dos atos e da arenga brutal) afirma uma “vida outra”. Nesse sentido, “reavalie a sua moeda” quer significar confronto e mude (se necessário “quebre”) as regras, os hábitos, os costumes, as leis instituídas, como condição para forjar a vida de um outro modo

(FOUCAULT, 2011, p. 192-200, 212-213).

Em resumo, a coragem da verdade está presente na bravura do cidadão que participa diretamente da política, na ação e na ironia do filósofo que não teme os seus detratores e na atitude escandalosa do cínico. Enquanto nos dois primeiros casos o risco é assumido, sobretudo, pelo ato exclusivo do “dizer verdadeiro”, na experiência cínica corre-se o risco também pela maneira (radical) como se vive. O cínico sofre represálias por afirmar a sua vida como “vida outra”³¹⁸. Nessa perspectiva, diz o pensador francês: “O jogo cínico manifesta que essa vida, que aplica verdadeiramente os princípios da vida verdadeira, é diferente da que levam os homens em geral e os filósofos em particular.” No que tange a sua abrangência, acrescenta: “Creio que com essa ideia de que a verdadeira vida é a vida outra, chega-se a um ponto particularmente importante na história do cinismo, na história da filosofia e com certeza na história da ética ocidental.” (FOUCAULT, 2011, p. 215).

O princípio de reversão proposto pelo cinismo é um traço marcante da forma cínica de governo. Como soberano de si, o cínico age como um “monarca” que subverte valores, sendo (escandalosamente) um “rei da miséria”. Sua missão é realizar, em favor de si e do “outro”, um combate contra a heteronomia (da humanidade) e, para tanto, utiliza-se da própria vida e da diátribe visando alterar o *éthos* das pessoas: seus hábitos, suas maneiras de viver, as convenções a que aceitam se submeter³¹⁹.

Cabe refletirmos agora sobre a possibilidade, em Foucault, da existência de um *éthos* ético-político para além da experiência antiga.

³¹⁸ Como detalha Foucault: “A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É isso o escândalo cínico. [...] Nos dois primeiros casos, [bravura política e ironia socrática] a coragem da verdade consiste em arriscar a vida dizendo a verdade, em arriscar a vida por tê-la dito. No caso do escândalo cínico [...] arrisca-se a vida, não simplesmente dizendo a verdade, por dizê-la, mas pela própria maneira como se vive.” (FOUCAULT, 2011, p. 205-206).

³¹⁹ Sobre o modo de reversão operado pelos cínicos em relação aos modos de conceber a verdade (já apresentados), vale destacar: “[...] os cínicos haviam revertido a ideia de vida dissimulada dramatizando-a na prática da nudez e do impudor. Eles haviam revertido o tema da vida independente dramatizando-a na forma da pobreza. Eles haviam revertido o tema da vida reta dramatizando-a na forma da animalidade. Pois bem, podemos dizer também que eles reverteram e invertem esse tema da vida soberana (vida tranqüila e benéfica: tranqüila para si mesmo, gozando dela mesma, e benéfica para os outros) dramatizando-a na forma do que poderíamos chamar de vida militante, vida de combate e de luta contra si e por si, contra os outros e pelos outros.” (FOUCAULT, 2011, p. 250).

Atentemos, assim, para as considerações do teórico francês sobre a relação entre crítica, autogoverno e liberdade vivenciada como atitude corajosa do dizer-a-verdade fora do espectro antigo.

4.4 CRÍTICA, AUTOGOVERNO E LIBERDADE: UM *ÉTHOS* POSSÍVEL

Sabemos que nos anos de 1970 Foucault se interessa pelo tema do comprometimento ético-político dos intelectuais, o que o leva a redefinir o seu papel nos jogos entre poder e verdade. Para ele, o intelectual não está fora das relações de poder e não deve ser visto como portador da suposta verdade objetiva das ciências ou ainda como a consciência e eloquência de todos aqueles que, em nossas sociedades, não têm vez nem voz. Entende o teórico francês que o novo intelectual (denominado por ele como “intelectual específico”), longe está das pretensões de erigir um discurso com caráter universal e imparcial. Distante dessa pretensão, procura inquirir o estatuto hegemônico (consensual) dos regimes de verdades nos diferentes âmbitos das relações de poder e saber nos quais está inserido. De modo geral, sua atitude crítica define-se não por uma posição de exterioridade em relação às práticas científicas, políticas e sociais. De modo diverso, insere-se nas relações de poder e saber procurando perscrutar os modos de constituição da verdade (historicamente constituídos)³²⁰.

A problematização foucaultiana do papel do intelectual nas sociedades contemporâneas revela, pois, que a atitude crítica pode ser concebida como um *éthos* ético-político. Com esse *éthos*, procura-se pôr em xeque os regimes de verdade instituídos no modelo de sociedade em que se está inserido. E mais, a atitude crítica conduz o intelectual a inquirir-se naquilo que o constitui como tal, ou seja, nas suas escolhas e especificidades próprias da sua condição de intelectual. Como vemos, nesse caso, a crítica é concebida também como autocrítica ético-política do trabalhador intelectual. Esse *éthos* do intelectual se manifesta, por exemplo, na participação ativa nas lutas sociais e nas resistências políticas em que ele se posiciona (direta ou estrategicamente) contra as

³²⁰ Nessa perspectiva, dirá Foucault que o novo intelectual apresenta as seguintes especificidades:

A especificidade de sua posição de classe (pequeno burguês a serviço do capitalismo, intelectual orgânico do proletariado); a especificidade de suas condições de vida e de trabalho, ligadas a sua condição de intelectual (seu domínio de pesquisa, seu lugar no laboratório, as exigências políticas a que se submete, ou contra as quais se revolta, na universidade, no hospital etc.); por último, a especificidade da “política de verdade” nas sociedades contemporâneas (FOUCAULT, 1990a, p. 13-14).

formas de sujeição. A antítese dessa posição ético-política é a aceitação resignada dos revezes do poder instituído. Sobre a missão do intelectual, Foucault assevera:

O trabalho de um intelectual não é modelar a vontade política dos outros; é, através das análises que ele faz nos domínios que são seus, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a medida das regras e das instituições e a partir desta reproblemática (onde ele desempenha seu papel específico de intelectual) participar da formação de uma vontade política (onde ele tem seu papel de cidadão a desempenhar).³²¹ (FOUCAULT apud ESCOBAR, 1984, p. 83).

A temática da atitude crítica captura o interesse do teórico francês também nas análises genealógicas da década de 1980. Como assinalamos no primeiro capítulo, o estudo sobre a noção de crítica, com base em Kant, já aparece na investigação de Foucault, em 1978, sobre a

³²¹ Damos ênfase, aqui, à explicação de Gros do contexto francês no qual acontecem os cursos ministrados por Foucault, no *Collège de France*, na década de 1980. A reviravolta liberal do governo de Mitterrand e a crítica à suposta apatia dos intelectuais de esquerda marcam a cena política do período: “Desde maio de 1981, a esquerda está no poder na França e F. Mitterrand à frente do país. A partir da reviravolta liberal da política mitterrandiana, logo se começa a deplorar que os ‘intelectuais de esquerda’, outrora tão ativos na contestação, careçam hoje de energia para fazer propostas concretas ou defender novas reformas. No “*Le monde*” de 26 de julho de 1983, Max Gallo, que na época queria provocar um debate em torno dessas rupturas, publica um artigo sobre ‘o silêncio dos intelectuais’ em que, constatando ‘a ressurgência das idéias de direita’, lamenta que uma ‘ampla fração’ da nova geração intelectual tenha se ‘retirado para o Aventino’ na hora em que seria preciso refletir sobre a entrada do país no caminho de uma ‘modernização’ ativa. Alguns dias depois, no mesmo jornal, Philippe Boggio prolonga o debate (sempre com o mesmo título: ‘O silêncio dos intelectuais’) e observa: ‘Ninguém se preocupa, no *Collège de France*, nas editoras ou no CNRS [Centro Nacional de Pesquisas Científicas], em colocar a sua pedra no edifício da esquerda no poder, notadamente quando sopra o vento da polêmica e da oposição.’ Como queria evocar com eles ‘suas relações com o Estado’, ele nota que ‘alguns, como Simone de Beauvoir ou Michel Foucault, se recusaram a participar dessa pesquisa’ (na verdade, Foucault não se considerava atingido por essas críticas, em razão dos seus numerosos engajamentos concretos). Esses artigos são publicados no mês de julho [...] logo depois portanto de Foucault ter dado seus cursos no *Collège de France* sobre a *parresia* política. Mas algumas das aulas poderiam soar como uma resposta antecipada a essas críticas. Com efeito, Foucault não cessou de salientar que a função do filósofo não é dizer aos políticos o que eles teriam de fazer. Ele não tem de legislar no lugar deles nem se apresentar como avalista intelectual de sua ação, como se devesse apoiar com seus saber a pertinência das decisões tomadas por eles.” (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p. 354).

Aufklärung. Há que considerar, contudo, que embora a conferência “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung” vincule a governamentalidade às tramas do poder, ainda não contempla integralmente o arcabouço conceitual presente na releitura que Foucault faz de Kant nos anos de 1980. Assim, em “O que são as luzes?”, de 1984, Foucault retoma a discussão do artigo kantiano “Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?”. Na oportunidade, reconhece o caráter abrangente (e pretensioso) do texto kantiano que propõe como questão precípua se perguntar sobre o que é a atualidade na qual está inserido. Dito de outro modo, nos termos de Foucault, Kant enfrenta o desafio de interrogar a “atualidade” (O que são as “luzes”?) no artigo publicado em 1784 no periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*. Nesse intento, o teórico alemão teria sido contundente na indicação de que a questão do Iluminismo é a problemática essencial da modernidade. Observemos a argumentação do teórico moderno.

No desenvolvimento do seu raciocínio, dirá Kant que ser moderno é, sobretudo, assumir o desafio de ter a coragem de ser autônomo. Já a heteronomia (estado de minoridade humana) é por ele definida como a incapacidade dos indivíduos de se utilizarem do próprio entendimento. Em suma, o heterônomo é aquele que aceita passivamente a ingerência de um “outro” e, por isso, não assume em sua plenitude as consequências advindas da escolha livre. As causas da “minoridade humana” seriam, pois, a falta de decisão e de coragem, bem como a preguiça e a covardia. Além disso, para Kant cabe ao heterônomo a responsabilidade por sua condição de minoridade, até porque haveria sempre algo de cômodo em transferi-la a um “tutor” (um livro, um médico ou um diretor espiritual), desobrigando-se das consequências de uma escolha pessoal (os sucessos e fracassos). Retomando a ideia de autonomia, conforme o filósofo moderno, ela pode ser definida como a capacidade do sujeito de assumir os riscos de se servir do seu entendimento e comprometer-se com suas opções. Quanto aos riscos enfrentados por aqueles que procuram guiar a si mesmos, assevera: “Ora, este perigo não é assim tão grande, pois aprenderiam por fim muito bem a andar. Só que um tal exemplo intimida e, em geral, gera pavor perante todas as tentativas ulteriores”. (KANT, 1995, p. 11-12). Kant é cômico de que os seres humanos nascem heterônomos e que, durante a vida, devem fazer a passagem da “menoridade” para a “maioridade”. O problema ético para ele está, então, em aceitar (cômoda e covardemente) a condição da heteronomia.

O teórico alemão sustenta que a “Ilustração” não pode prescindir da coragem do sujeito que, ao fazer uso do próprio entendimento, passa

a ser senhor e servo de si mesmo – que é condição para que ele possa erigir e obedecer às leis. Em “Resposta à pergunta: o que é Iluminismo?”, a liberdade é vista como a atitude de se fazer “uso público” de sua própria razão em diferentes domínios da vida. O uso público da razão é por ele definido nos seguintes termos: na qualidade de “erudito” qualquer sujeito pode fazer uso da razão ante o público do mundo letrado. Assim, o exame da razão manifesto na palavra pública é, ao mesmo tempo, um ato livre e um modo de agir criticamente. Todavia, o teórico alemão não deixa de assinalar a existência de restrições à liberdade (vivenciadas quando os sujeitos fazem o “uso privado da razão”)³²².

Kant apresenta como questão fundamental do Iluminismo, saber se o momento das “Luzes” era uma “Época Esclarecida”. Assumindo a atitude corajosa de responder à pergunta, argumenta que os homens do século XVIII não são seres ilustrados, mas vivem na época que reúne as condições para a *Aufklärung*. Como podemos perceber, Kant não abdica da possibilidade de que os modernos possam se tornar “ilustrados”, até porque (dirá o filósofo) nenhum homem tem o direito de negar a Ilustração para si mesmo (podendo, no máximo, adiá-la). E mais, exorta que nenhuma instituição política deva negá-la ao povo e às gerações futuras³²³. Passemos, agora, mais detidamente, à discussão genealógica do artigo kantiano.

Como dissemos no primeiro capítulo, segundo Foucault, Kant teria inaugurado na modernidade dois modos de conceber a crítica, ou seja, como Teoria do Conhecimento (uma analítica da verdade pela qual investiga as condições sob as quais um conhecimento é verdadeiro) e como a crítica da atualidade (por meio da qual foi possível trazer à tona os exageros dos poderes da racionalidade política moderna). Trata-se, na segunda modalidade de crítica, introduzida no artigo sobre a *Aufklärung*,

³²² Por uso privado da razão podemos entender a aceitação e observância das normas, quando do exercício de algum cargo público ou mesmo uma outra função profissional assumida. Assim, como “homem privado”, o sujeito deve aceitar a lei expressa no cargo que exerce, por exemplo, como oficial, clérigo, professor. No entanto, como cidadão – “erudito” – deve expor suas ideias contra as mais diferentes imoralidades e injustiças, inclusive aquelas relacionadas à instituição a que está ligado, quando de suas atribuições privadas no âmbito público (KANT, 1995, p. 13-15).

³²³ Atentemos para a asserção de Kant: “Sem dúvida, um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. Mas o que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no fato de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo.” (KANT, 1995, p. 16-17).

de analisar a atualidade por meio de uma “crítica do presente”. Dito de outro modo, crê Foucault que Kant privilegie nesse artigo, como problema filosófico essencial, a discussão dos temas mais urgentes/pungentes de sua atualidade³²⁴. Vale reafirmar que o teórico alemão aceita o desafio proposto pelo Iluminismo, discutindo o papel da razão na luta contra a “minoridade humana”³²⁵. Sobre as pretensões de Kant, o teórico francês salienta: “Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura.” (FOUCAULT, 2000, p. 337). Mas isso seria suficiente para conceber, inspirados em Kant, a crítica como um *éthos*? Foucault assevera:

O que Kant descrevia como *Aufklärung* é exatamente isso que quis descrever como crítica, ou seja, aquela atitude crítica que é um traço característico do Ocidente, a partir, creio, daquilo que constituiu historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade (FOUCAULT, 1990b, p. 4).

No curso ministrado em 1983 no *Collège de France*, Foucault novamente discute o ensaio kantiano sobre a *Aufklärung*. Porém, nas aulas que abordam a temática do governo de si e dos outros, vincula mais diretamente a crítica kantiana da atualidade à prática da coragem do dizer-a-verdade publicamente. Nesse momento, a questão do Iluminismo é tratada, sobretudo, como o reinvestimento da exigência do “dizer verdadeiro”. Explicando melhor, com base em Kant, Foucault concebe a “coragem da verdade” como ponto de inflexão na crítica às práticas modernas de governamentalidade. Assim, ao problematizar a Ilustração interroga-se sobre qual forma de governo de si deve ser posta, ao mesmo tempo, como fundamento e como limite das práticas de

³²⁴ Vejamos a relação entre atitude e atualidade: “Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa.” (FOUCAULT, 2000, p. 341-342).

³²⁵ Foucault procura mostrar que a questão kantiana também esteve presente nas preocupações de teóricos dos séculos XIX e XX: “[‘Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?'] Texto menor, talvez. Mas me parece que, com ele, entra discretamente na história do pensamento uma questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual ela nunca conseguiu se desembaraçar. E há dois séculos, de formas diversas, ela a repete. De Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontada com essa mesma questão: qual é então esse acontecimento que se chama a *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje?” (FOUCAULT, 2000, p. 335).

governo dos outros. Como podemos perceber, a problemática do governo ganha centralidade na crítica do presente, passando a compor o espectro de análise da ontologia histórica da atualidade – isso fica evidente no desenvolvimento das aulas de 1983 no *Collège de France* (FOUCAULT, 2010b, p. 29-33, 21-22).

O teórico francês destaca três aspectos que, segundo ele, são essenciais na crítica kantiana da atualidade. Observemos, agora, o que diz Foucault “leitor” de Kant, vinculando a crítica do presente ao compromisso do intelectual com a atualidade em que vive:

[Crítica:] Ela se refere, em primeiro lugar, à determinação de certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros. [...] Trata-se, em segundo lugar, na questão e na resposta que Kant procura lhe dar, de mostrar em que esse elemento é o portador ou a expressão de um processo, de um processo que concerne ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia. E enfim, em terceiro lugar, trata-se, no interior dessa reflexão sobre esse elemento do presente, portador ou significativo de um processo, de mostrar em que e de que modo quem fala, como pensador, como estudioso, como filósofo, faz parte ele próprio desse processo. Mas é ainda mais complexo do que isso. Ele tem de mostrar não só em que sentido ele faz parte desse processo, mas como, fazendo parte desse processo, ele tem, como estudioso ou filósofo ou pensador, certo papel a desempenhar no processo em que será, portanto, ao mesmo tempo elemento e ator (FOUCAULT, 2010b, p. 13).

Enfocamos, nesse momento, dois aspectos dos proferimentos de Foucault em 1983 sobre a filosofia kantiana. Primeiro, o destaque às duas tradições (transcendental e crítica da atualidade) inauguradas por Kant – tema já abordado em 1978. Segundo, a ênfase no caráter público da palavra corajosa como acontecimento discursivo da modernidade. É justamente essa crítica corajosa da atualidade, de inspiração kantiana, que Foucault procura definir, nesse momento, como prática de governo e como crítica da verdade. A propósito, conforme a genealogia foucaultiana, o pensamento crítico, ao tomar a forma de uma “ontologia de nós mesmos”, visa trazer à tona as tecnologias de assujeitamento da

vida historicamente constituídas. Nessa perspectiva, a saída da minoridade pode significar, por exemplo, o desprendimento (distanciamento crítico) dos sujeitos em relação aos discursos hegemônicos e consensuais da cultura na qual estão inseridos. Nesse intento, a exortação à coragem do dizer-a-verdade publicamente pode figurar, em nossos dias, como espaço de construção de práticas de contradiscursos, de resistências, de contracondutas, de “vida outra”.

Como vimos, no tratamento dado por Foucault, nos anos de 1980, à questão kantiana do Iluminismo, percebe-se que o tema da governamentalidade é analisado tanto na possibilidade de pensar o fundamento do ato de governar quanto nos limites da ação sobre o outro. É possível inferir que a ontologia do presente, como retomada da *parresía* antiga (mas também ancorada na coragem da verdade em Kant), materializa-se por meio de um discurso público que procura desmascarar os jogos heterônomos. Por exemplo, o jogo que se desenvolve entre as diversas modalidades de “guias” existentes em nossas sociedades e aqueles que consentem resignadamente com as suas direções. A coragem de fazer uso público da palavra é, também, a recusa (para si e para os demais) de pôr-se sob o governo de um outro que visa sujeitá-lo³²⁶. Questão atual que pode ser posta também da seguinte forma: “que modos de subjetivação vêm se articular nas formas de governo dos homens, para resistir a elas ou habitá-las?” (GROS apud FOUCAULT, 2011, p. 309).

Há ainda um outro aspecto, diretamente relacionado à crítica do presente com base na leitura foucaultiana de Kant, que gira em torno da noção de liberdade. Em **Teoria geral da política**, Bobbio desenvolve a tese de que há na teoria kantiana duas visões de liberdade. O primeiro modo de conceber a liberdade se coaduna à teoria liberal, já o segundo é denominado pelo pensador italiano de “liberdade democrática”³²⁷. De

³²⁶ Interpretando Kant, Foucault propõe em sua ontologia do presente: “Em todo caso, sejam como forem essas relações entre crítica e *Aufklärung*, creio que podemos reter, de modo geral, de todo esse início de texto, primeiro que a menoridade de que a *Aufklärung* deve nos fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos de nossa razão, ou que poderíamos fazer, e a direção (a *Leitung*) dos outros. Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade. Segundo, essa superimposição da direção dos outros ao uso que poderíamos fazer de nosso próprio *Verstand* ou *Gewissen*, etc., se deve a quê? Não se deve à violência de uma autoridade, deve-se simplesmente a nós mesmos, a uma certa relação com nós mesmos.” (FOUCAULT, 2010b, p. 32).

³²⁷ Observemos a explicação de Bobbio dos dois conceitos de liberdade: “Permitido e obrigatório são dois termos antagônicos, donde se diz que ‘tudo aquilo que não é permitido é obrigatório’, e inversamente ‘tudo aquilo que não é obrigatório é permitido’. Por isso, se entendermos, conforme o primeiro significado, ‘liberdade’ como esfera daquilo que é permitido, ela se identifica com o não-obrigatório. Ao contrário, no segundo significado,

modo geral, a classificação de Bobbio corresponde à diferenciação que indicamos anteriormente entre liberdade negativa e liberdade positiva.

Dirá ainda o teórico italiano que, embora apareçam os dois conceitos na obra kantiana, o filósofo moderno jamais os distingue claramente. Se, de um lado, pode ser verificada a definição da liberdade como autodeterminação coletiva (de inspiração rousseauiana), por outro, se constataria também a inclinação a ver a liberdade como não impedimento individual. Por fim, crê Bobbio que, mesmo que Kant apresente uma definição de liberdade política nos termos rousseauianos, suas concepções de Direito, de Estado e de História correspondam à noção liberal de liberdade. É ilustrativa da convicção de Bobbio da preponderância, nos escritos de Kant, da liberdade negativa, a seguinte interpretação da ideia de liberdade crítica, para a qual toma por base o conteúdo do ensaio kantiano sobre a *Aufklärung*: “Aqui ‘liberdade’ é utilizada no sentido tradicional dos direitos de liberdade, que são precisamente os direitos de não sermos obstaculizados, neste ou naquele campo da própria atividade, pela constituição estatal.” (BOBBIO, 2000b, p. 111-113).

A sustentar que a crítica da atualidade em Kant articula-se a um agir parresíastico, Foucault parece não concordar integralmente com a caracterização de Bobbio da liberdade em Kant. O *éthos* ético-político em Kant (revelador da coragem da verdade) implica uma prática refletida da liberdade por parte do sujeito que se relaciona consigo mesmo, com os outros e com os regimes de verdade do modelo de sociedade na qual está inserido. Em Foucault, a liberdade não é um conceito metafísico e, portanto, supra-histórico. Constitui-se, na verdade, como prática histórica, como acontecimento. De certo modo, a liberdade é um “programa vazio” e, por meio dela, os sujeitos se autogovernam e podem afetar uns aos outros.

Na experiência antiga, no trabalho intelectual e também em Kant (embora correspondam a positivities distintas) a liberdade traduz-se como autogoverno do sujeito, pois governar consiste tanto no governo que cada um exerce sobre si próprio quanto na condição de conduzir a conduta dos outros. A interferência de uns sobre os outros é condição para que o jogo das relações sociais se efetive. Como lembra Gros, a

‘liberdade’ coincide com a esfera do obrigatório, se bem que daquilo que é obrigatório por força de uma auto-obrigação. Em outras palavras, enquanto o primeiro modo de compreender a palavra faz coincidir a esfera da liberdade com o espaço não-regulado das normas imperativas (positivas ou negativas), com o segundo modo a esfera da liberdade passa a coincidir com o espaço regulado das normas imperativas, conquanto que essas normas sejam autônomas e não heterônomas.” (BOBBIO, 2000b, p. 102).

liberdade para o teórico francês é também a possibilidade de criar novos modos de ser (GROS, 2007, p. 127).

Por fim, reafirmamos que, em Foucault, as práticas de subjetivação em que os sujeitos governam a si e procuram governar os outros não se fundamentam nas formas de individualismo egoísta (apregoadas pela tradição liberal), da liberdade negativa (ausência de impedimentos) ou ainda da liberdade econômica. Aliás, tal qual o poder, a prática de governo não é uma “coisa” (mercadoria, propriedade...) que pessoas possuam alternadamente ou definitivamente. Nos três domínios da ontologia do presente a liberdade aparece, ratificamos, como resistência e contraconduta, mas também como governo de si e dos outros e como prática parresíastica nos campos do saber, poder e ética. Isso nos faz concluir que, conforme o teórico francês, a autonomia humana não se reduz às formas de individualismo modernas (sujeito de interesse) e contemporâneas (homem-empresa). De modo diverso, a ontologia histórica de nós mesmos mostra a íntima relação entre as práticas da liberdade (nas quais os sujeitos interagem, afetam-se mutuamente, tocam-se, constroem-se, resistem uns aos outros, desafiam-se, animam-se, instruem uns aos outros) e a realização de um *ethos* ético-político possível. Nesse *éthos*, procura-se ao mesmo tempo praticar o governo e sabotar os excessos de governamentalidade – oriundos das tecnologias individualizantes e totalizadoras – que incidem sobre os sujeitos. Esse exercício de liberdade como autogoverno seria (também para os nossos dias) a condição ontológica da ética. Já a ética não é outra coisa senão a forma refletida dessa prática de liberdade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

E assim, chegar e partir...
São só dois lados
Da mesma viagem
O trem que chega
É o mesmo trem da partida...
A hora do encontro
É também, despedida
A plataforma dessa estação
É a vida desse meu lugar
É a vida desse meu lugar
É a vida...
Milton Nascimento/Fernando Brant

Bom, olhem, eu tinha algumas coisas a dizer no âmbito geral dessas análises. Mas já está tarde demais. Então, obrigado.

Michel Foucault

Ao término dessa trajetória investigativa em que pudemos dar vazão às nossas inquietações como pesquisador, permanece a convicção (de forma inequívoca) do caráter inconcluso deste trabalho. Ao perseguirmos os caminhos traçados por Foucault na genealogia das governamentalidades – tantas vezes sinuosos, labirínticos... –, fica a certeza de que ainda há muito o que desbravar nos seus escritos.

Como foi possível constatar, nossa pesquisa centrou-se em livros, artigos e entrevistas de Michel Foucault produzidos nas décadas de 1970 e 1980, com ênfase na produção sobre as governamentalidades. Nessa investigação, o resgate do diálogo (por vezes tenso) de Foucault com diferentes pensadores teve como propósito explicitar o ponto de vista foucaultiano trazendo à tona o debate no qual ele estava inserido.

O objetivo principal deste trabalho foi explicitar e analisar: **A Crítica genealógica de Michel Foucault às governamentalidades do liberalismo**. Com esse intuito discorremos, no primeiro capítulo, sobre os procedimentos investigativos do teórico francês pertinentes ao estudo das governamentalidades. Como assinalamos, a consecução da genealogia do liberalismo revelou que Foucault opera mudanças metodológicas expressivas em relação aos estudos anteriores. Assim sendo, sem descartar as categorias do saber e do poder, introduz a temática da governamentalidade nas pesquisas genealógicas. Vimos que as seguintes categorias investigativas: acontecimento, dispositivo e

regime de verdade, possibilitaram ao teórico melhor nuançar as práticas de governamentalidade. Contatou-se, também, que a introdução da governamentalidade nas pesquisas genealógicas viabilizou o estudo das práticas do liberalismo e do neoliberalismo. Pudemos comprovar, com base no material analisado, que a crítica genealógica “joga” com as categorias de continuidade e descontinuidade nas trajetórias que propõe. Isso ficou evidenciado na história genealógica das governamentalidades do liberalismo.

Procuramos mostrar que a genealogia foucaultiana não pretendeu erigir uma nova teoria do poder ou mesmo do Estado. Diversamente, almejou realizar uma analítica das relações entre poder e verdade detectando, por meio dela, a mecânica das práticas de poder e resistência. Desse modo, a analítica da “guerra”, empreendida no curso “Em defesa da sociedade”, discute os temas da luta das raças, do racismo de Estado e das relações entre poder, política e guerra. Além disso, nos estudos desenvolvidos em 1976, o teórico problematiza as noções de biopoder e biopolítica. Observou-se que a questão da biopolítica já havia sido abordada em 1974. No entanto, nesse momento o alvo do genealogista era, no lugar da raça e da sexualidade, a ação do poder medical sobre as populações.

Indicamos que em 1982, no artigo “O sujeito e o poder”, Foucault afirmou que as suas pesquisas visavam, sobretudo, investigar a questão da subjetividade. Dirá que sua meta foi sempre realizar uma história dos diferentes modos em que, em nossa cultura, os seres humanos se tornaram sujeitos. O percurso traçado por essa genealogia do sujeito constitui, ao fim e a cabo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação: à verdade (constituição do sujeito do saber); ao campo do poder (constituição do sujeito de ação sobre os outros); e à ética (constituição de agentes morais).

Explicamos que a noção foucaultiana de governo delinea-se com base em duas vias: na primeira, governo remete aos modos de relação entre sujeitos; na segunda, diz respeito à relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Na primeira via, trata-se do governo como conjunto de ações sobre ações possíveis, isto é, governar consiste em conduzir as condutas dos outros – quer se trate de indivíduos quer de grupos. Na segunda via, o governo é definido como a relação que o sujeito estabelece consigo próprio por meio do domínio exercido sobre os seus próprios prazeres, apetites e desejos. Isso se constitui na condição necessária para bem governar os demais. Constatou-se que nas duas modalidades de governo, e na relação entre elas, são problematizadas as práticas de assujeitamento da vida humana, mas

também de resistência, de contracondutas e de liberdade.

Ressaltamos que, em consonância com as definições de governo, o neologismo governamentalidade indica, sob o ponto de vista da investigação, o estudo das formas de governar. Há dois domínios na governamentalidade. O primeiro pode ser definido pelos seguintes aspectos: a) O conjunto constituído por práticas que permitem um exercício de poder que tem: como alvo primordial a população; por principal modalidade de saber a Economia Política; e por instrumento técnico fundamental os dispositivos de segurança. b) A linha de força que, de um lado, fez com que no Ocidente o governo, como modalidade de poder, ganhasse primazia sobre as demais formas, como a soberania e a disciplina; e, de outro, possibilitasse o desenvolvimento de uma gama complexa e multiforme de saberes. c) A resultante do processo pelo qual o Estado de Justiça medieval transformou-se, por volta dos séculos XV e XVI, no Estado administrativo e, por fim, no Estado governamentalizado. De modo geral, a investigação dessa governamentalidade política levou Foucault a inquirir as formas de racionalidade por ela assumida, como também os procedimentos técnicos e os modos de instrumentalização que incorpora. Na segunda acepção, o termo governamentalidade diz respeito à confluência entre as técnicas de dominação, exercidas sobre os outros, e as técnicas de si. Como se tem afirmado, o estudo das governamentalidades deve abranger não só os campos da política e da economia (nos quais localizamos as artes de governar do liberalismo), mas também o tema ético da relação que o sujeito estabelece consigo mesmo (âmbito das práticas do governo de si, dos outros e dos exercícios parresíasticos).

Nosso objetivo no segundo capítulo foi, sobretudo, realizar a apresentação e discussão das práticas de governo denominadas como poder pastoral e razão de Estado. Discutiu-se, primeiramente, na cultura antiga, o aparecimento do pastorado como governo das almas. Depois, analisou-se como se deu, a partir do século XVI, a emergência da razão de Estado como forma de governo político dos homens. Todavia, começamos o capítulo apresentando, ainda que de modo sucinto, o contexto sociopolítico da segunda metade da década de 1970 no qual Foucault estava inserido e participou ativamente como intelectual engajado. É nesse período que ele introduz a noção de governamentalidade nas pesquisas genealógicas.

No que tange ao pastorado, crê Foucault que venha à tona no mundo antigo uma modalidade de governo (de condução da conduta dos outros) não oriunda das experiências políticas da Grécia Clássica ou de Roma. Essa se inscreve num outro contexto e modo de relação de poder,

característicos das técnicas de governo inauguradas pela tradição judaico-cristã. Visando subsidiar a tese de que a tecnologia pastoral não é proveniente da experiência política grega, analisamos o **Político**, de Platão, mostrando que é exíguo o uso da metáfora do pastorado na literatura política grega.

Os temas hebraicos que giram em torno do pastorado sofrem alterações consideráveis na literatura cristã dos primeiros séculos. O cristianismo dá outros contornos ao pastorado e, ao enriquecê-lo e institucionalizá-lo, transforma-o numa nova arte de conduzir, guiar e controlar os homens. Na prática pastoral cristã, o pastor assume a incumbência de seguir suas ovelhas acompanhando-as em todos os seus passos, encarregando-se delas, individual e coletivamente, por toda vida. Nasce, portanto, com o pastorado cristão, uma forma de poder totalmente nova, que age sobre as unidades humanas desencadeando processos de individualização. Indicamos que, embora o pastorado seja definido como uma forma arcaica de governamentalidade, ele não desaparece totalmente nas sociedades modernas e contemporâneas. Mesmo que correspondam a outras positivities (e habitem espaços distintos do espectro religioso), as tecnologias individualizantes do poder fizeram-se presentes em diferentes momentos da história.

No ano de 1978, Foucault estudou também a configuração histórica dos mecanismos modernos de segurança que incidem sobre os conjuntos populacionais. As tecnologias de segurança são constitutivas de uma nova modalidade de governamentalidade que emerge no século XVI como forma de governo político dos homens. Salientamos que a investigação das governamentalidades modernas foi assentada na série “segurança, população, governo”. A genealogia procurou, então, detectar e trazer à tona os pontos de ligação e sustentação (mas também de estranhamento e dispersão) que constituem os elos entre os três termos da série.

Como verificamos houve, segundo Foucault, a proliferação de toda uma literatura sobre a condução das condutas, não circunscrita, em grande parte, ao âmbito religioso. Até porque a temática da salvação das almas cede, aos poucos, lugar à do governo político dos homens. Esta introduz, por exemplo, a problemática do bem-estar temporal. E mais, o processo de governamentalização do Estado é expressão de uma racionalidade política que não apresenta como princípio basilar a defesa de um território, sua conquista e intervenção, ou mesmo o aumento do poderio do príncipe. A finalidade da arte de governar, centrada na razão de Estado, é o próprio Estado – o seu fortalecimento. Essa visão do Estado subsidia uma prática governamental alicerçada em dois

dispositivos de segurança que, embora distintos, interagem entre si. Trata-se, pois, da tecnologia diplomático-militar e da polícia.

O sistema diplomático-militar visa, sobretudo, o aumento do poder e da influência externa do Estado. Procura-se, com ele, viabilizar um sistema de segurança que estabeleça o equilíbrio de forças entre os Estados europeus. Para tanto, criaram-se os seguintes mecanismos: exército disciplinado e diplomacia permanente. Ambos, juntos, formam o dispositivo diplomático-militar. A partir do século XVII, a polícia é considerada como o conjunto dos meios pelos quais é possível o crescimento das forças do Estado e, ao mesmo tempo, como aquela que deve manter a ordem interna do Estado. Afinada com as ideias mercantilistas, a polícia procurará realizar (de modo centralizado) o controle integral da população e, para tanto, utilizará a estatística e a demografia como instrumentos de uma sofisticada tecnologia biopolítica de gestão da vida coletiva. As práticas biopolíticas da razão de Estado visam estabelecer um controle geral (“totalitário”) do conjunto populacional. Contudo, ao longo do século XVIII o Estado de polícia vai paulatinamente enfraquecendo e, assim, se desmantelando. Mostramos, então, que a crítica liberal ao sonho da sociedade organizada sob a égide da polícia se fundamentou, sobretudo, em questões de ordem econômica. São decisivos no declínio do ideário policial os problemas dos cereais, da sua comercialização e circulação, como também os impasses gerados pela questão da escassez alimentar.

No liberalismo, o aumento e a sofisticação dos aparatos de segurança são assentados, sobretudo, na defesa incondicional do interesse individual e da liberdade econômica. O dispositivo moderno de segurança estruturou-se, na segunda metade do século XVIII e no início do século XIX, com base nas seguintes temáticas: a) o problema da circulação nos espaços de segurança, b) o tratamento do aleatório, c) a especificidade da normalização da segurança, d) a correlação entre as técnicas de segurança e a população. Estas revelaram a relação íntima e complementar entre segurança e práticas biopolíticas.

Defendeu-se no texto, pois, que com a emergência dos dispositivos de segurança surge um novo domínio de análise da biopolítica, marcado por mudanças significativas em relação àqueles anteriormente apresentados, a saber, o poder medical, a luta das raças e a sexualidade. Sustentamos que, com os dispositivos de segurança, houve, concomitantemente, a retração do biopoder e a expansão das formas de regulação dos conjuntos populacionais (já verificadas, contudo, no Estado de polícia anterior à lógica liberal). O fomento do perigo e a relativa assepsia do dano aleatório nos espaços de circulação,

fizeram parte das novas estratégias de gestão da vida humana com incidência sobre o “meio ambiente” (e não somente sobre a singularidade dos corpos). Assim, ao gerir os perigos, a biopolítica centra as suas ações na gestão e controle dos corpos populacionais, desencadeando com isso novas e sofisticadas práticas de assujeitamento da vida humana.

No terceiro capítulo procuramos indicar, inicialmente, que a perspectiva nominalista compõe o empreendimento genealógico das pesquisas sobre as governamentalidades do liberalismo. Discutimos, em seguida, os traços centrais da governamentalidade liberal moderna: a) o aparecimento e a consolidação do mercado – “naturalizado” – como instância de verdade e não como domínio exclusivo da jurisdição (verificação do mercado); b) a questão da limitação do domínio do poder público (limitação do poder público pelo cálculo da utilidade governamental); c) o problema do equilíbrio europeu e das relações internacionais (posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial).

Em relação à primeira característica, salientamos, com base em Foucault, que é peça-chave do *constructo* fisiocrata a naturalização do mercado. Interessa, sobremaneira, ao teórico francês mostrar a tendência liberal, inaugurada pela naturalização fisiocrata, de constituir um “governo econômico”. Creem os fisiocratas que a racionalidade do governo mínimo deva subsidiar a organização de uma nova razão de Estado. Em síntese, a teoria fisiocrata inaugura a crítica aos excessos do Estado elaborando, com o auxílio da Economia Política, as concepções de “mercado natural” e “governo econômico”. São, portanto, objetivos da crítica liberal: definir o que deve ser governado e como deve, bem como introduzir no seio do Estado a Economia Política como saber norteador da racionalidade política governamental. Frisamos em nosso estudo que as pretensões fisiocratas revelam um aparente paradoxo na medida em que almejam conciliar o despotismo legal com a defesa dos princípios da liberdade econômica.

Outro traço determinante da governamentalidade liberal se constrói em torno do problema da limitação do domínio do poder público. Juntamente com a consolidação da Economia Política, a tradição liberal traz à tona a questão dos limites e possibilidades do direito público. Há, evidentemente, a inclinação dos defensores do modelo de Estado mínimo em defender a liberdade econômica e a propriedade privada, no entanto, as respostas das diferentes vertentes liberais ao problema dos limites do poder público não trilharam necessariamente os mesmos caminhos. É isso que assinala Foucault

quando indica que o debate sobre os limites do poder público atravessa a história do liberalismo em suas diferentes vertentes. Para o pensador francês, isso pode ser verificado no debate desenvolvido nas duas matrizes teóricas do liberalismo moderno, por ele denominadas como a via axiomático-revolucionária e a via radical-utilitarista.

A tradição contratualista defensora do jusnaturalismo é tida por Foucault como aquela que representa a via axiomático-revolucionária. Visando melhor definir a abordagem foucaultiana da vertente axiomático-revolucionária, procuramos caracterizar o contratualismo moderno com base no modelo teórico de Thomas Hobbes, dando ênfase também à noção rousseauiana de Vontade Geral. A segunda via, caracterizada pela tradição utilitarista dos séculos XVIII e XIX, não toma como ponto de partida o Direito na delimitação da prática governamental. Nela, os limites de competência do Estado seriam definidos, então, não pelo Contrato Social, mas pelo critério de utilidade, pois é o cálculo utilitário que deve demarcar as fronteiras da intervenção da prática de governo. Os pensamentos de Jeremy Bentham e John Stuart Mill figuram como representantes dessa perspectiva liberal. Foucault se aplica em mostrar que, como tecnologia de governo, houve a supremacia da via radical-utilitarista sobre a axiomático-revolucionária. Nas duas vertentes, contudo, sobressaiu-se a noção de liberdade como “ausência de impedimentos” ou – como dirá Isaiah Berlin – como “liberdade negativa”.

Procuramos mostrar como, segundo a genealogia, a Sociedade Civil tornou-se o correlativo de uma prática de governo. Foucault sustenta, aliás, que o *homo oeconomicus* (leia-se: sujeito de interesse) e a Sociedade Civil são correlatos e, portanto, indissociáveis. O *homo oeconomicus* se constituiria, assim, numa espécie de ponto abstrato, ideal e integralmente econômico que habitaria, pois, a realidade complexa que caracteriza a Sociedade Civil. Em síntese, o *homo oeconomicus* e a Sociedade Civil compõem a tecnologia liberal de governo. E mais, as alterações substantivas na concepção de Sociedade Civil só teriam ocorrido a partir da segunda metade do século XVIII, o que marca uma ruptura com a visão jurídico-política da sociedade tal qual aparece, por exemplo, no contratualismo lockeano. Isso se dá no momento em que ganham relevância as questões concernentes à Economia Política e à governamentalidade dos sujeitos econômicos. Exemplar dessa transformação é o estudo de Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*. O pensador francês analisa o livro de Ferguson e indica que a sua visão da sociedade é o correlativo político daquilo que Adam Smith estudava em termos econômicos. Como

descrevemos, a Sociedade Civil de Ferguson é analisada por Foucault com base nos seguintes registros: a) constante histórico-natural; b) princípio de síntese espontânea; c) matriz permanente de poder político; d) elemento motor da história.

Como dissemos, a terceira característica do liberalismo moderno é a questão do equilíbrio europeu e das relações internacionais. Segundo Foucault, para os Fisiocratas (e também para Adam Smith) a liberdade de mercado pode e deve funcionar com base num ente natural que é denominado como “preço natural”. A livre concorrência é, pois, o jogo da concorrência natural que, por sua vez, deve conduzir vendedores e compradores, concomitantemente, a um duplo proveito. Trata-se de um mecanismo de enriquecimento mútuo pelo qual é possível alcançar o máximo de lucro (vendedores) e o mínimo de prejuízo (compradores). A crença liberal em torno do jogo da concorrência é fomentada por preceitos de ordem utilitarista. As ideias de um progresso europeu e da mundialização do mercado são temas da maior importância para o liberalismo moderno. No tratamento dado ao tema, a Europa figura como uma unidade econômica que pensa o mundo como podendo ser o seu domínio econômico. Não há como negligenciar que esse jogo econômico da Europa com o mundo baseie-se numa diferença de natureza e de estatuto da Europa em relação às demais regiões da terra.

Procuramos mostrar que, para o teórico francês, o princípio de cálculo do custo de fabricação da liberdade é a “Segurança”. O liberalismo visou determinar em que medida e até que ponto os diferentes interesses individuais se constituíram num perigo ao interesse de todos e vice-versa (dilemas do cálculo utilitarista). As estratégias de segurança deveriam salvaguardar os interesses dos indivíduos e da coletividade ante os perigos que ambos poderiam representar: o interesse individual ao interesse coletivo e vice-versa. O jogo entre liberdade e segurança definiu a economia do poder que emergiu com a arte de governar do liberalismo. A lógica liberal que emerge desse processo é a seguinte: para que possa manipular os interesses, o liberalismo terá de gerir, concomitantemente, os perigos e os mecanismos de segurança/liberdade.

Foucault asseverou que o liberalismo deveria ser analisado no quadro geral da biopolítica. Constatamos, na pesquisa, que junto ao processo de consolidação da governamentalidade liberal emerge a quinta esfera de atuação das práticas biopolíticas, a saber, a racionalidade econômica. De forma semelhante ao que acontece no alvorecer dos dispositivos de segurança (também utilizados pela governamentalidade liberal), desencadeia-se, com a racionalidade econômica liberal, a

ampliação da biopolítica. O regime de verdade do liberalismo moderno se utiliza da ideia de “naturalismo” na intenção de erigir uma nova modalidade de governo calcada na racionalidade econômica – daí o papel fundamental da Economia Política na governamentalidade liberal.

A circulação dos sujeitos econômicos, o jogo da concorrência natural, a ampliação do espectro do mercado são alguns dos novos espaços de ação da biopolítica. O âmbito da racionalidade econômica é o novo campo de ação do controle populacional. A estatística, os dados de probabilidade, já utilizados nos dispositivos de segurança, são empregados, agora, na determinação das tendências naturais do sujeito de interesse que habita a Sociedade Civil. Nesse caso, procura-se, por meio da regulação biopolítica das variáveis econômicas (da probabilidade esperada, da média almejada...), atingir a multiplicidade dos sujeitos econômicos. Em suma, a liberdade de circulação, o *laissez-faire*, a garantia das liberdades econômicas não são garantias da não ingerência biopolítica. Pelo contrário. A gestão dos comportamentos humanos sob a égide da economia pressupõe a defesa da liberdade do *homo oeconomicus*. E mais, (como vimos) fora do espaço econômico as sociedades ocidentais modernas conviveram com fortes esquemas normalizadores (dentro e fora do Estado) com incidência nos mais diferentes espaços e instituições.

O genealogista procurou inventariar o longo processo de transformação da arte liberal de governo, que ocorre entre o final do século XVIII e o século XX. Após discutir o processo de crise do liberalismo moderno, apresentou as críticas dos representantes do modelo neoliberal alemão (ordoliberalismo) ao que se convencionou chamar como os perigos do Estado intervencionista contemporâneo. É possível dizer que, num certo sentido, para os ordoliberais a liberdade econômica figura como o dado que pode legitimar o espaço do Estado (na medida em que o condiciona aos seus preceitos). Desse modo, o próprio Estado é pensado pelo ordoliberalismo com base na instituição econômica, pois seria ela a produtora da soberania e criadora do direito público.

De modo geral, para os neoliberais, o essencial do mercado não está na troca, mas na concorrência. Diferentemente do que pensam os liberais do século XVIII e XIX, a concorrência, como forma organizadora do mercado, não deve ser extraída do *laissez-faire*. No século XX, são frequentes as críticas de que o *laissez-faire* não passaria de uma “ingenuidade naturalista”. Ao fazer da sociedade o objeto de intervenção governamental, o neoliberalismo introduziu a regulação de mercado como princípio regulador (e enformador) da sociedade. O

elemento regulador é constituído pelos mecanismos de concorrência e não (ou nem tanto) da troca. O *homo oeconomicus* que emerge desse processo não é o “homem da troca” (ou o “homem eminentemente consumidor”), mas o “homem-empresa”, ligado, sobretudo, à ideia de produção. Em torno dessa temática neoliberal, vai se formar um programa de racionalização econômica que tomará a forma de uma “*vitalpolitik*”. O programa proposto pela Escola de Friburgo projeta uma economia de mercado concorrencial vinculada a um intervencionismo de tipo social. Esse intervencionismo, aliás, implica uma renovação institucional em torno da revalorização da “empresa” como agente econômico.

Foucault afirmou que o neoliberalismo norte-americano se constitui numa maneira de ser e de pensar. Defensor da ideia de Estado mínimo, esse neoliberalismo é, sobretudo, um tipo de relação entre governantes e governados e não uma técnica dos governantes para dirigir os governados. O neoliberalismo da Escola de Chicago seria mais que uma alternativa política, na medida em que se apresentaria como uma espécie de reivindicação global, multiforme, ambígua, com ancoragem à direita e à esquerda. E mais, é também uma espécie de foco utópico sempre reativado. Assim sendo, a crença de que (1) a teoria do capital humano e (2) o programa de análise da criminalidade e da delinquência sejam, de certo modo, a panaceia a importantes dilemas sociais, é reveladora da convicção do neoliberalismo norte-americano na abrangência e eficácia da aplicação da análise econômica (do “saber econômico”) como forma de inteligibilidade e resolução de problemas não econômicos. Por meio da governamentalidade neoliberal, em suas formas alemã e norte-americana, a biopolítica emerge como dispositivo de gestão econômica nas sociedades ocidentais contemporâneas. Assim como acontece com a governamentalidade liberal, há no século XX a paulatina redução da *anátomo-política*. Concomitantemente, constata-se a profusão das tecnologias de gestão do corpo múltiplo (através dos mecanismos estatísticos, das técnicas de previsão, das práticas de medições no nível populacional), que permitem o escrutínio dos fenômenos de massa e, com isso, a regulação dos conjuntos sociais pela racionalidade econômica. Como vimos, o regime de verdade neoliberal, que subsidia as práticas biopolíticas contemporâneas, não tem por base o “naturalismo” moderno. Diversamente, a concorrência neoliberal corresponde a um jogo formal com estrutura própria. A artificialidade construída na racionalidade econômica define uma modalidade de governo que deve ser indexada pela economia de mercado. Nessa lógica governamental, a esfera das relações políticas é encapsulada pela

racionalidade do campo econômico.

Procuramos mostrar os argumentos foucaultianos que sustentam que o liberalismo da Escola de Chicago leva ao paroxismo a experiência do *homo oeconomicus* já presente no ordoliberalismo. Os critérios econômicos de investimento e, assim, da relação custo-benefício (presente na concepção neoliberal de trabalho, na teoria do capital humano e no tratamento da questão da criminalidade, da justiça penal e das drogas) modela uma nova visão de homem constituída pelos critérios competitivos do mercado. O correlativo do investimento do capital na formação das “competências-máquina” é o homem-empresa. E mais, por meio do dispositivo econômico a biopolítica procurar forjar comportamentos, ou seja, o *homo oeconomicus* é manejado no regime de verdade neoliberal. Sua aquiescência ao que é definido como “realidade competitiva” e sua adequação às modulações das variáveis articuladas no “meio” dão provas disso. Nos termos de Foucault, o novo *homo oeconomicus* – o “sujeito da concorrência”, o “homem microempresa”, o “homem empreendedor” – é aquele que, por assumir essa condição, se torna eminentemente governável. Assim, sua suscetibilidade aos condicionantes ambientais, a correspondência às positivities próprias da condição de “homem-concorrente”, bem como a ingerência que incorpora quando assume o papel de “homem-empresa”, revelam as práticas de governo a que os “homens econômicos” do neoliberalismo ficam expostos. Vale ressaltar que as formas de regulação ambiental pressupõem a defesa incondicional da liberdade econômica. A lógica neoliberal admite a conformação da regulação à liberdade e vice-versa. No jogo econômico, não há incongruência entre ambas. Salientamos que as práticas de controle biopolítico (que incidem sobre aqueles que melhor investem em seu capital humano, mas também sobre aqueles que são considerados contraventores) são exercidas sobre as regras do “jogo” (não diretamente sobre os “jogadores”). Isso porque, na racionalidade econômica, a biopolítica procura exercer uma intervenção no nível ambiental. Partindo dessas asserções, podemos levantar questões como a que segue: em que medida, em nossos dias, a liberdade liberal (definida como: ausência de impedimentos, liberdade econômica, propriedade...) encontra garantias numa sociedade marcada por práticas e estratégias biopolíticas que incidem sobre as populações sujeitando corpos coletivos e singulares? Cremos que problematizações dessa ordem ponham em xeque o que, em tantos momentos, é apresentado por ideólogos do liberalismo como certezas inequívocas.

Defendeu-se que a problematização das formas de

governamentalidade transcende a discussão do liberalismo moderno e do neoliberalismo. Em face do exposto, discorremos, no quarto capítulo, sobre as modalidades de governo ético-político não alinhadas às práticas de governo liberal. Como base na genealogia da ética investigamos, primeiro, as noções de governo de si e dos outros na cultura antiga e, depois, na modernidade, com a problematização foucaultiana da crítica que Kant realiza da *Aufklärung*. Como assinalamos, nossa pretensão nesse capítulo não foi oferecer uma análise detalhada da genealogia da ética. O que objetivamos foi, então, mostrar que as práticas de cuidado de si (e dos outros) e da *parresia*, analisadas nos escritos foucaultianos dos anos de 1980, constituem-se em formas de governamentalidade. Além disso, tencionamos indicar que elas denotam um conceito de liberdade distinto daquele preconizado pelas governamentalidades do liberalismo (como ausência de impedimentos, liberdade econômica e propriedade).

Partindo da noção de governamentalidade na genealogia da ética, procuramos definir as práticas da “ética da estética da existência” (*aphrodisia*), do período clássico, e do “cuidado de si” (*epimèleia heautou*), do helenismo e da cultura romana, ligadas ao domínio da sexualidade. Nesse ponto, evidenciamos a emergência, na cultura antiga, de novas formas do sujeito governar a si mesmo e aos outros, na esfera da *Polis* e também na relação direta com a *phýsis*. Essas práticas de subjetivação distinguem-se do cuidado de si do cristianismo, profundamente marcado pela vinculação entre a virtude e a renúncia de si mesmo por parte do sujeito.

Constatou-se que nas pesquisas sobre os modos de existência no mundo antigo, Foucault sustenta que cuidar de si é condição para melhor se relacionar com os demais, ao ponto de adquirir o status de conduzir as suas condutas, mas também de cultivar uma posição crítica no que tange à verdade. As transformações no cuidado de si concernentes ao âmbito da sexualidade, na mudança entre o período clássico e o helenismo, mostram que houve alterações na intensidade da austeridade, mas não no fato de que o sujeito deve bem governar a si mesmo como condição para conduzir os demais (como líder político ou mestre da existência). Essa tese reaparece em **Hermenêutica do sujeito**, que dá seguimento ao propósito genealógico de analisar a *epimèleia heautoû*. No cuidado de si a relação com o “outro” pode assumir diferentes formas, correspondentes a distintos contextos político-sociais e até religiosos. A mestria é, seguramente, uma dessas formas. Foucault dedica-se, assim, a estudar o cuidado, característico da relação entre mestre da existência e discípulo, no curso de 1982. Nele, dirá que o

mestre da existência exerce um papel fundamental na pedagogia do cuidado de si.

Observou-se que a prática da *parresía*, no tocante aos escritos sobre a sexualidade, fica circunscrita às relações pedagógica e médica e, em **Hermenêutica do sujeito**, à mestria da existência. Mas os cursos “O cuidado de si e dos outros” e “A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II”, ministrados respectivamente em 1983 e 1984, descortinam novas possibilidades de abordagem do tema. Nas aulas de 1983, a política antiga passa a ser o mote da problematização histórica da noção de *parresía*. Assim, a palavra dirigida ao conjunto de cidadãos, na Assembleia, visando fazer triunfar sua ideia de interesse geral na *Polis*, seria expressão da *parresía* democrática do cidadão. Já a palavra privada (mas com alcance político) que o filósofo destina à alma do príncipe procurando conduzi-lo na boa direção dos assuntos públicos, fazendo-o perceber as armadilhas da retórica e da lisonja, se constituiria numa espécie de “*parresía* autocrática”. Nas duas práticas de *parresía*, a coragem da verdade acarreta riscos à vida daquele que exerce a coragem do dizer-a-verdade. Verificou-se que nos dois casos há sempre a recusa da retórica e da adulação.

Salientou-se ainda a tensão existente entre a democracia e a *parresía*, reveladora dos paradoxos: não existe *parresía* sem democracia, porém o discurso verdadeiro introduz diferenças na democracia. Não existe democracia sem discurso verdadeiro, no entanto a democracia ameaça permanentemente a existência da *parresía*. Com base em Foucault é possível deduzir que não há valor intrínseco na democracia, mas isso não quer dizer que ela não seja, ao mesmo tempo, um espaço e um móbil para a efetivação de práticas políticas que denotem compromissos éticos e públicos. No mais, a democracia é também um campo de exercícios de poder, de resistência e de contracondutas.

De modo geral, o *éthos* moral do sujeito definido na relação de si para consigo revela, num certo nível, a articulação entre as dimensões política e ética. Resumidamente, é possível dizer que a ética como cuidado de si é expressão de relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo mesmo, como também o espaço próprio à análise crítica dos regimes de verdade.

No último curso ministrado no *Collège de France*, em 1984, Foucault investiga a importância de Sócrates e dos cínicos na elaboração de práticas parresiásticas relacionadas à vida pública, mas irredutíveis às relações políticas. Nele, a *parresía* é definida, sobretudo, como o

governo ético do sujeito que visa, por meio da fala franca, do compromisso com a verdade, promover um modo de subjetivação pelo qual a relação de si consigo mesmo, com os outros e com a verdade permita a afirmação da vida como “vida outra” (como princípio de diferenciação ética).

O cínico leva ao paroxismo a coragem socrática e, assim como o filósofo grego, assume os riscos advindos do seu discurso, pois não esmorece ante as ameaças. Mas enquanto Sócrates expressa uma *parresia* centrada na virtude filosófica de homem temperante, corajoso e sábio ligado à vida da cidade, o cínico escandaliza a tradição, subverte os costumes, choca o *status quo*, põe em xeque (de modo arrebatador) as convenções sociais. O cínico procura, pois, estar livre dos vínculos sociais e do conjunto de crenças partilhado pelos indivíduos. Ele almeja fazer da vida uma “aleturgia”, isto é, uma manifestação da verdade, mesmo que a verdade vivenciada se revele como “vida outra”. Esta última difere, esclarecemos, da ideia de uma “outra vida” como o fundamento da vida terrena.

Extraímos da investigação da genealogia da ética que o governo de si implica sempre uma relação com o outro por meio: da mestria, da prática cidadã, do exercício do governo político na cidade, da missão como conselheiro do príncipe, da reflexão filosófica ou do escândalo arrebatador. Ao cuidar de si e ao praticar a *parresia*, o sujeito afeta o outro, invade o seu espaço, questiona os seus hábitos, suas escolhas e o modelo de sociedade no qual ele está inserido. Em suma, o parresista procura guiar o outro, bem conduzi-lo, mas também desestruturá-lo. Depreende-se disso que, no material estudado sobre a governamentalidade foucaultiana, a liberdade é definida como o autogoverno do sujeito que visa, de diferentes formas, governar a si e aos outros e, ao mesmo tempo, lutar contra as formas de sujeição socialmente constituídas.

Procuramos ainda refletir sobre a possibilidade, em Foucault, da existência de um *éthos* ético-político para além da experiência antiga. Com base nas considerações do teórico francês sobre os temas da crítica, do autogoverno e da liberdade discutimos a questão da atitude corajosa do dizer-a-verdade fora do espectro antigo. Para tanto, trouxemos à tona, como momentos da ontologia foucaultiana do presente, a análise do papel do intelectual em nossas sociedades atuais, como também a problematização kantiana da *Aufklärung*. Reverbera dessas reflexões foucaultianas (assim como acontece na análise da cultura antiga) a visão da liberdade como autogoverno. Assim, governar implica uma posição ativa, dinâmica e corajosa nas relações de poder, nas quais o sujeito

pode assumir diferentes papéis. Neles, deve exercer (permanentemente) a crítica e, quando possível e necessário, praticar a resistência e as contracondutas. É nesse horizonte que discutimos a condição de um *éthos* ético-político possível.

Por fim, cremos que distante de qualquer conformismo político e/ou relativismo moral, a genealogia das governamentalidades (como momento constitutivo da ontologia do presente) procure fazer um inventário histórico-crítico dos possíveis “perigos” a que estamos expostos na atualidade, por meio das práticas de sujeição. Nessa perspectiva, Foucault, como genealogista, fez da atitude crítica sobre a nossa constituição histórica o problema teórico por excelência e, assim, a tarefa ético-política fundamental em seu trabalho intelectual. O exame de si do sujeito, a relação dinâmica e responsável que estabelece com os outros, bem como a sua posição crítica/corajosa ante os regimes de verdade constituem, ao fim e ao cabo, a luta ético-política por não ser excessivamente governado pelas estruturas do poder. Não se trata (alertamos) de um projeto de libertação (definitiva) das relações de poder e de governo, mas de um desafio a ser vivenciado nas relações sociais e políticas como prática da liberdade (leia-se: como autogoverno). Como lembra o próprio Foucault, é preciso imaginar e construir o que poderemos ser para nos desembaraçarmos da dupla coação política, que é a individualização e a totalização simultâneas, promovidas pelas tecnologias do poder. Nessa perspectiva, a liberdade humana (e nela o trabalho intelectual) se constitui numa prática que está sempre por ser reinventada, sendo, também e sobretudo, um compromisso político e um imperativo ético decisivos para os nossos dias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros de Foucault

ORIGINAL

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la clinique**. Paris: P.U.F., 1963.

_____. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972. [1961]

_____. **La volonté de savoir**: histoire de la sexualité I. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Herculine Barbin dite Alexine B.** Paris: Gallimard, 1978.

_____. **Resumés des cours au collège de France, 1970-1982**. Paris: Julliard, 1989.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, v. 82, n. 2, p. 35-63, jan./jun. 1990. (Conferência proferida em 27 de maio de 1978).

_____. **Les mots et les choses**. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1997. [1966]

_____. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France. 1975-1976. Paris: Gallimard, 1997.

_____. **Le souci de soi**: histoire de la sexualité III. Paris: Gallimard, 1997. [1984]

_____. **L'usage des plaisirs**: histoire de la sexualité II. Paris: Gallimard, 1998. [1984]

_____. **Dits et écrits I**. 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001. [1994]

_____. **Dits et écrits II**. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001. [1994]

_____. **Les anormaux**. Cours au collège de France 1974-1975. Paris:

Gallimard, 2001.

_____. **L'herméneutique du sujet.** Cours au Collège de France. 1981-1982. Paris: Gallimard, 2001.

_____. **Sécurité, territoire, population.** Cours au Collège de France. 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004.

_____. **Naissance de la biopolitique.** Cours au Collège de France. 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004.

_____. **Le gouvernement de soi et des autres.** Cours au Collège de France. 1982-1983. Paris: Gallimard, 2008.

_____. **Le courage de la vérité.** Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984. Paris: Gallimard, 2009.

_____. **L'ordre du discours.** Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris : Gallimard, 2010. [1971]

_____. **L'archéologie du savoir.** Paris : Gallimard, 2011. [1969]

_____. **Surveiller et punir.** Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 2011. [1975]

Português (e outros Idiomas)

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

_____. **Herculine Barbin:** o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro: Presença, 1982.

_____. **História da sexualidade 3.** O cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. [1972]

_____. **História da sexualidade 1.** A vontade de saber. Rio de

Janeiro: Graal, 1988. [1977]

_____. **História da sexualidade 2.** O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1990a. [1984]

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1990b. [1979]

_____. Fazer viver e deixar morrer. **Revista Archipiélago**, Barcelona, n. 7, 1991. (Tradução de Neli Góes Ribeiro).

_____. **As palavras e as coisas.** Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1992. [1967]

_____. **Vigiar e punir.** História da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1993. [1977]

_____. **História da loucura na idade clássica.** São Paulo: Perspectiva, 1994. [1978]

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Uma trajetória filosófica** – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

_____. **La vida de los hombres infames.** La Plata: Altamira, 1996b. (Colección Caronte Ensayos).

_____. **Iluminismo e crítica.** Roma: Donzelli Editore, 1997a.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999a. (Coleção Tópicos).

_____. **Michel Foucault** – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b. (Ditos e escritos, I).

_____. **Iluminismo e crítica**. Mímio. Florianópolis. 1999c. p. 1-16. (Tradução de Selvino José Assmann).

_____. **Michel Foucault** – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Ditos e escritos, II).

_____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Michel Foucault** – Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e escritos, IV).

_____. **Michel Foucault** – Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. (Ditos e escritos, V).

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b. (Tópicos).

_____. ***Omnes et singulatim***: para uma crítica da razão política. Desterro: Edições Nephelibata, 2006a.

_____. **Michel Foucault** – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. (Ditos e escritos, III). [2001]

_____. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos).

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos).

_____. **Michel Foucault** – Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. (Ditos e escritos, VI).

_____. **O governo de si e dos outros**. Curso do Collège de France. 1982-1983. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. (Obras de Michel Foucault).

_____. **A coragem da verdade**. O governo de si e dos outros II. Curso do Collège de France. 1983-1984. São Paulo: Martins Fontes,

2011. (Obras de Michel Foucault).

Sobre Foucault

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: _____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009. p. 25-51.

BRANCO, Guilherme C.; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs) **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos) .

CASTRO, Edgardo. Biopolítica y gubernamentalidad. **Revista Temas & Matizes. Dossiê Biopolítica**, Cascavel, v. 6, n. 11, p. 08-18, jan./jun. 2007.

_____. **Vocabulário de Foucault**. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

COLOMBANI, María C. **Foucault y lo político**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

DEFERT, Daniel. Cronologia. In: _____. **Michel Foucault: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b, p. 1-64. (Ditos e escritos, v. 1).

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DOSSE, François. **História do estruturalismo I**. O campo do signo, 1945/1966. São Paulo: Editora Ensaio; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

_____. **História do estruturalismo II**. O canto do cisne, de 1967 a nossos dias. São Paulo: Editora Ensaio; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

DUARTE, André. **Vidas em risco**. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault** – uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ESCOBAR, Carlos H. de (Org.). **Michel Foucault (1926-1984): o dossier / últimas entrevistas**. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999a, 327-351. (Coleção Tópicos).

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Educação: Experiência e Sentido).

_____. Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo. **Educação & realidade**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 171-186, mai./ago. 2009.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. De Nietzsche a Foucault: impasses da razão? In: PASSETTI, Edson (Org.). **Kafka, Foucault**: sem medos. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004, p. 89-101.

GROS, Frédéric (Org.). **Michel Foucault**. Buenos Aires: Amorrortu, 2007. (Biblioteca de filosofia).

_____. (Org.). **Foucault**: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a. (Episteme, 1).

_____. Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault. In: GALZIGNA, Mario (Org.). **Foucault oggi**. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann. Milano: Feltrinelli, 2008b, p. 293-302.

_____. Michel Foucault. In: PRADEAU, Jean-François (Org.). **História da filosofia**. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010a, p. 596-605.

_____. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **O governo de si**

e dos outros. Curso do Collège de France. 1982-1983. São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p. 401-456. (Obras de Michel Foucault).

_____. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade.** O governo de si e dos outros II. Curso do Collège de France. 1983-1984. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 301-316. (Obras de Michel Foucault).

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos).

JALÓN, Mauricio. **El laboratorio de Foucault.** Descifrar y ordenar. Barcelona: Anthropos; Madrid: CSIC, 1994. (Autores, Textos y Temas. Filosofía, 46).

LAZZARATO, Maurizio. Biopolítica/bioeconomia. In: PASSOS, Isabel Friche. (Org.). **Poder, normalização e violência:** incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 41-52. (Coleção Estudos Foucaultianos).

LEBRUN, Gerard. O microscópio de Michel Foucault. In: _____. **Passeios ao léu.** São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 77-94.

LÓPEZ-RUIZ, Osvaldo J. O consumo como investimento: a teoria do capital humano e o capital como *ethos*. **Mediações**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 217-230, jul/dez. 2009.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. VII-XXIII.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: _____. **Extravagâncias.** Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001, p. 199-211. (Sendas e Veredas).

MERQUIOR, José G. **Michel Foucault, ou o niilismo de cátedra.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. (Coleção Logos).

MICHEL Foucault. Sua contribuição para a educação, a política e a ética. **Cadernos IHU em formação**, São Leopoldo, ano 2, n. 13, p. 01-

70, 2006.

NETO, Leon F. **Biopolíticas**. As formulações de Foucault. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.

OLIVEIRA, Nythamar F. de. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

OLSEN, Mark. Invocando a democracia: a concepção de Foucault (com *insights* retirados de Hobbes). In: PETERS, Michael A.; BESLEY, Tina (Orgs.). **Por que Foucault?** Novas diretrizes para a pesquisa educacional. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 213-235.

ORTEGA, Francisco. **Intensidade**: Para uma história herética da filosofia. Goiânia: Editora UFG, 1998.

_____. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

PASSETTI, Edson (Org.). **Kafka, Foucault**: sem medos. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Coleção Estudos Foucaultianos).

_____. **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Estudos Foucaultianos).

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. **Revista de ciências sociais**, João Pessoa, n. 22, p. 27-57, abr. 2006.

RAJCHMAN, John. **Foucault**: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

_____. **Eros e verdade.** Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais.** São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Renato J. (Org.). **Recordar Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

SENEILLART, Michel. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população:** curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 495-538. (Coleção Tópicos).

SILVA, Tomaz T. da (Org.). **O panóptico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005. (Pensadores & educação, 4).

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: _____. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 237-285.

_____. **Foucault, o pensamento, a pessoa.** Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

VILELA, Eugênia. **Silêncios tangíveis.** Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Porto: Edições Afrontamento, 2010. (Biblioteca de filosofia/ 20).

WOLF, Francis. Eros e Logos: a propósito de Foucault e Platão. **Revista Discurso**, São Paulo, n. 19, p. 135-164, 1992.

XI SIMPÓSIO Internacional IHU: O (des)governo biopolítico da vida humana. **IHU on-line, Revista do Instituto Humanistas Unisinos**, São Leopoldo, Setembro de 2010, Edição 343, ano X, p. 1-59.

Demais Bibliografias

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ABELLÁN, Joaquín. **Democracia**. Conceptos políticos fundamentales. Madrid: Alianza editorial, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de sítio).

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007. (Marxismo e literatura).

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008. (Estado de sítio).

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 09-23.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AZEREDO, Vânia D. de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

BACON, Francis. **Ensaio de Francis Bacon**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Lisboa: Edição da

Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

BELLAMY, Richard. **Liberalismo e sociedade moderna**. São Paulo: UNESP, 1994. (Biblioteca básica).

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de Liberdade. In: _____. **Estudos sobre a humanidade**. Uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 226-272.

BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. **Bentham. Stuart Mill**. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 01-68. (Os pensadores).

_____. O panóptico ou a casa de inspeção. In: SILVA, Tomaz T. da (Org.). **O panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 11-74.

_____. **Un fragmento sobre el gobierno**. Madrid: Tecnos, 2010.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____. **Locke e o direito natural**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. **A teoria das formas de governo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. **Estado, governo sociedade**. Para uma teoria geral da política. São Paulo: Paz e Terra, 2000a.

_____. A lição dos clássicos. In: _____. **Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000b, p. 101-113.

_____. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política** – Vol. 1. Brasília: Edunb, 1992a.

_____. **Dicionário de política**. v. 2. Brasília: Edunb, 1992b.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e estado na**

filosofia política moderna. Brasília: Editora Brasiliense, 1996.

BOTUL, Jean-Baptiste. **A vida sexual de Immanuel Kant.** São Paulo: Editora Unesp, 2001.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França.** Brasília: UnB, 1997.

CARVALHO, Maria C. M. de. **O utilitarismo em foco.** Um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

CARVALHO, José M. de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre o político de Platão.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

CHÂTELET, François. **História das idéias políticas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. **Uma história da razão. Entrevistas com Émile Noël.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. Na França: o liberalismo nobre. In: _____. **História do pensamento político II: o declínio do estado-nação monárquico.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1983, p. 54-68.

CLAUSEWITZ, Carl V. **Da guerra.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CRESPO, Enrique B. Estudo preliminar. In: BENTHAM, Jeremy. **Um fragmento sobre el gobierno.** Madrid: Tecnos, 2010, p. XVII-LXXXVI.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

DELACAMPAGNE, Cristian. **História da filosofia no século XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. **A filosofia política hoje**: Idéias, debates, questões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?** São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 56-76.

_____. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1994.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996. (Dicionário de filósofos).

DIAS, Rosa M. **Nietzsche educador**. São Paulo: Editora Scipione, 1993.

_____. **Nietzsche e a música**. São Paulo: Discurso Editorial; Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 2005.

DIDEROT, Denis. Hobbesianismo ou filosofia de Hobbes. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le R. **Verbetes políticos da enciclopédia**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006, p. 153-191.

DOVER, Kenneth J. **A homossexualidade na Grécia antiga**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

DUMONT, Louis. **Homo aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. São Paulo: Edusc, 2000.

DUNN, John. **Locke**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

DUSO, Giuseppe (Org.). **O poder**. História da filosofia política moderna. Petrópolis: Vozes, 2005.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos**. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FERGUSON, Adam. **Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**: de Cícero a Heidegger. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

FORTES, Luiz R. S. **Rousseau**: o bom selvagem. São Paulo: FTD, 1996. (Prazer em conhecer).

GHIGGI, G.; OLIVEIRA, A. da R. **O conceito de disciplina em John Locke**. O liberalismo e os pressupostos da educação burguesa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **Ejercicios espirituales y filosofía antiga**. Ediciones Siruela, 2006.

HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HAYEK, Friedrich A. O caminho da servidão. São Paulo: Editora Globo, 1977.

HOBBES, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

HOBHOUSE, Leonard T. **Liberalismo**. Granada: Editorial Comares,

2007.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia**. Guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JORGE FILHO, Edgar J. **Moral e história em John Locke**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

KAFKA, Franz. **O veredicto e na colônia penal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**. Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAÊRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAMOUNIER, Bolívar. Vida e obra. In: JEFFERSON, Thomas et al. **Escritos políticos/Thomas Jefferson**. Senso comum/Thomas Paine. O federalista/Hamilton, Madison, Jay. A democracia na América; O antigo regime e a revolução/Alexis de Tocqueville. São Paulo: Abril Cultural, 1979, V-XX. (Os pensadores).

LEBRUN, Gérard. As liberdades dentro do liberalismo. In: _____. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 41-51.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na idade média**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. **A bolsa e a vida**. Economia e religião na idade média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval I e II**. São Paulo: Edusc, 2006.

LIMONGI, Fernando P. “O federalista”: remédios republicanos para males republicanos. In: WEFFORT, Francisco C. **Os clássicos da política 1**. São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 243-287.

LOCKE, John. O segundo tratado sobre o governo. Um ensaio referente à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil. In: **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 377-601.

_____. **Carta sobre a tolerância**. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Pensamientos sobre la educación**. Madrid: Ediciones Akal, 1986.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MALHADAS, Daisi et al. (Coord.). **Dicionário grego-português**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

_____. **Dicionário grego-português – vol. 2**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?** São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

_____. **Extravagâncias**. Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001. (Sendas e Veredas).

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. (Humanitas).

MARX, Karl. O dezoito brumário de Napoleão Bonaparte. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 323-404. (Os Pensadores).

MERQUIOR, José G. **O argumento liberal**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983.

_____. **O liberalismo antigo e moderno**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991.

MICHAUD, Ives. **Locke**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MILL, John S. **A liberdade / Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Clássicos).

MORA, José F. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Dicionário da civilização grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Nietzsche**. Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

_____. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.

_____. **La voluntad de poder**. Madrid: Editorial Edaf, 2001.

_____. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. (Conexões, 20).

_____. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Lisboa: Edições 70, 2009.

NUNES, Ana B.; NUNO, Valério. **História da economia mundial contemporânea**. Lisboa: Editorial Presença, 2004.

PELBART, Peter P. **Vida capital**. Ensaios de biopolítica. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

PÉREZ, José L. M. Estudio preliminar. Los fundamentos del “liberalismo social” y sus límites: Leonard Trelawney Hobhouse. In: HOBHOUSE, Leonard T. **Liberalismo**. Granada: Editorial Comares, 2007, p. VII-LIV.

PIMENTA NETO, Olímpio José. **Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

PLATÃO. Político. In: _____. **Diálogos**. O banquete, fêdon, sofista, político. São Paulo: Victor Civita, 1972, p. 205-269. (Os Pensadores).

_____. O banquete. In: _____. **Diálogos**. O banquete, fêdon, sofista, político. São Paulo: Victor Civita, 1972, p. 07-59. (Os Pensadores).

_____. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. Apologia de Sócrates. In: PLATÃO e XENOFONTE. **Sócrates**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999a, p. 37-73. (Os Pensadores).

_____. Críton ou do dever. In: _____. **Platão**. São Paulo: Nova Cultural, 1999b, p. 99-114.

_____. **Carta VII**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: Edusp, 2003.

PRADEAU, Jean-François (Org.). **História da filosofia**. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010.

QUIRINO, Célia G.; SADEK, Maria T. (Orgs.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Biblioteca universal).

RIBEIRO, Renato J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política 1**. São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 51-77.

_____. **A marca do Leviatã**. Linguagem e poder em Hobbes. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_____. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

ROSANVALLON, Pierre. **O liberalismo econômico**. História da idéia de mercado. São Paulo: EDUSC, 2002.

ROUSSEAU, Jean-jacques. Do contrato social. In: _____. **Do contrato social**; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discursos sobre as ciências e as artes. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 01-145. (Os pensadores).

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: _____. **Do contrato social**; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discursos sobre as ciências e as artes. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 201-282. (Os pensadores).

SANDRONI, Paulo (Org.). **Dicionário de economia**. São Paulo: Editora Best Seller, 2000.

SCHMITT, Carl. **El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes**. Argentina: Editorial Struhart & Cía, 1990.

SCHUMPETER, Joseph A. **História da análise econômica**. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964a.

_____. **História da análise econômica**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora

Fundo de Cultura, 1964b.

_____. **História da análise econômica**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964c.

SEELAENDER, Airtón C. L. Notas sobre a constituição do direito público na idade moderna: a doutrina das leis fundamentais. **Revista Seqüência**, n. 53, p. 197-232, dez. 2006.

SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Maquiavel**: pensamento político. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações I**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STRAUSS, Leo. **La filosofía política de Hobbes**. Su fundamento y su génesis. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. (Col. Filosofía).

TADIÉ, Alexis. **Locke**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. (Figuras do Saber, 10).

TOCQUEVILLE, Aléxis de. A democracia na América. In: JEFFERSON, Thomas et al. **Escritos políticos/Thomas Jefferson**. Senso comum/Thomas Paine. O federalista/Hamilton, Madison, Jay. A democracia na América; O antigo regime e a revolução/Alexis de Tocqueville. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 183-317. (Os pensadores).

_____. O antigo regime e a revolução. In: JEFFERSON, Thomas et al. **Escritos políticos/Thomas Jefferson**. Senso comum/Thomas Paine. O federalista/Hamilton, Madison, Jay. A democracia na América; O antigo regime e a revolução/Alexis de Tocqueville. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 319-365. (Os pensadores).

TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TREVELYAN, George M. **A revolução inglesa: 1688-1689**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

VERNAY, Pascal. Apresentação. O pensamento vivo em ação. In: CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre o político de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 17-22.

VEYNE, Paul et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Prefácio. Castoriadis e o *político*. In: CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre o político de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 07-16.

VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Nicolau**: história de Maquiavel. São Paulo: Estação Liberdade: 2002.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WEINSTEIN, Michael A.; MACPHERSON, C. B. As raízes da democracia e do liberalismo. In: CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. **Filosofia política contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 245-263. (Coleção Pensamento Político, 8).

YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. (Dicionário de filósofos).